

内明

集漢穀城刻石字



第一〇四期 目錄

封面	尼泊爾加德滿都大菩提塔	吳山雄一著 吳汝鈞譯	3
譯稿	寂護、蓮華戒與寶作寂	幻生	9
專題研究	王梵志詩校錄（續完）	張澄基譯	13
譯稿	密勒日巴尊者歌集（續第四十一篇）	高永霄	18
四眾堂	祝賀「港日佛教文化交流協會」成立	編輯室	24
畫頁	港日文化交流協會成立剪影	霍韜晦	26
專題載	唯識三十頌三譯對照	廖明活	30
專題研究	吉藏學說的初探（續）	智銘	34
筆譚	胡適研究禪宗史的努力與貢獻（續）	馮天翼	39
佛教文藝	長篇連載佛教小說——虛雲和尚	謝冰瑩	41
佛教消息	詩篇：浪淘沙等四闕	編輯室	43
封底裏	中篇小說——新生（十續）		
封底	日本梶浦大禪師與洗塵法師合照		
封底	印度·桑溪塔雕（公元五〇年）		

出版者 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of the United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N. Y., 10463, U. S. A.

泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pluplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 新店鎮文中路52號竹林精舍
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺
1176, Narih St., Manila, Philippines.

日本 東京都豐島區駒込七・十三・十六蓮心院清度法師
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局
彌敦道454號二樓法藏寺圖書館

承印者：文采印刷公司
電話：五・七一六五四

佛元二五二四 中華民國六九年
公元一九八〇年

十一月一日出版

定價每冊港幣貳元



寂護、蓮華戒與寶作寂

梶山雄一著
吳汝鈞譯

後期中觀的綜合哲學

譯者按：日本之佛教學者梶山雄一氏，曾著有「空之論理」一書，全面剖示中觀佛學的思想，包括後期中觀的發展。這本書的寫法，基本上是用哲學分析的方法與現代學術思想詞彙來進行；所根據的資料，包括梵文、藏文、漢文三方面者。此書筆者年前曾譯為中文，交台灣「佛光出版社」印行出版，題為「佛教中觀哲學」。但出版後的單行本，效果不夠理想。一方面是譯文還不能完全脫開原日文語法的痕跡，令人讀起來間或有欠通順的感覺。另外，該書排印又多錯漏，不符合現代刊物的標準。關於這兩點，我常耿耿於懷，覺得愧對原作者。前些時我進行此書的全盤重譯工作，把原譯文改順，並在適當處加上鳩摩羅什等的漢譯資料，以資對照。此項工作目前大抵已完成。在此次重譯再排印前，我謹就若干中觀哲學問題，選取其中有關章節，交由「內明」刊登，敬祈讀者指教。選刊時，我對原譯文的章節名數，酌量予以改動，俾選刊部份，能成為一篇獨立的文字。此中第一部份，即為有關後期中觀學大師寂護、蓮華戒和寶作寂之思想者。這方面的學問，中國學者鮮有人研究，更不必談通貫的了解了。這篇文章，可以提供一些這方面的消息，稍補學界的不足。

第一章 在三姆夜寺的論爭

一、蓮華戒與摩訶衍的論爭

根據布頓 (Bu-ston) 的『佛教史』 (Chos-kyung) 的記述，印度中觀學者蓮華戒 (Kamalaśīla) 與中國的禪者摩訶衍 (Mahāyāna, 大乘和尚) 之間的論爭，以前已被知曉了；那是八世紀末在西藏舉行的。對於這件事的歷史性，本來難以決定；不過，由於近年來，學者對敦煌文獻與西藏史書的研究，有長足的進展，我們對於這一論爭，不止可以確定為是事實，且亦知道，它與中觀思想的研究，有莫大關係。法國的戴密微 (Deméville)、意大利的杜齊 (Tucci)、日本的佐藤長、藤枝晃、上山大峻諸氏的研究，都予後期中觀派的思想史增光不少。特別值得注意的是，有關這論爭的文獻，如中國方面的『頓悟大乘正理決』、印度方面的『修習次第』 (Bhāvanākrama) 三篇原典，都發現出來，也被加以研究了。

西藏在吃哩雙提贊王 (Khris-roñ-lde-bstan, 658 - 736) 的統治下，國力大增。西藏王爲了要振興佛教，由中國與印度聘來了大批佛教僧人。當時，代表印度佛教的，是中觀派；代表中國佛教的，則是禪宗。由於這兩者間有教義上的分歧，故西藏的佛教界，亦分開爲兩派；兩派間的紛爭，亦時有生起。由印度來的寂護 (Śāntarakṣita, Śāntirakṣita)，致力於建造三姆夜寺 (bsam-yas)；他即在指導其門下的當兒，爲了這些紛爭，憂憤而死。他死後不久，中國的摩訶衍來了。他是神會門下的禪僧；他的說法，深得西藏人喜愛，弟子亦日漸增多。由於印度的僧人屢屢向西藏王進讒，說禪宗不是佛教的正統；禪宗系的僧人，對此大爲不滿，他們起而抗議，有竟致於燒身自殺，或傷害身體者。

西藏王爲了要平息這些抗爭，因而由印度聘來寂護的高足蓮華戒，使他與摩訶衍在三姆夜寺來一次大論辯。關於這個論爭的結果，印度、西藏方面的報告，把勝利歸於蓮華戒的中觀派；但

中國方面的報告，如『頓悟大乘正理決』 (此非摩訶衍本人的著作，而是出於王錫之手，他是當時在西藏的官僚)，則以摩訶衍的禪宗得勝。由於要解決雙方的矛盾，抗爭經過了一段相當長的時間；亦有人說，兩派的論爭不單止舉行一次，而是舉行了兩次。即是說，第一回摩訶衍得勝，勢力增長；其後，蓮華戒入藏進行第二回論爭，這回則是印度方面得勝了 (據上山大峻氏說法)。總之，最後還是印度的中觀派得勝。蓮華戒因此便在西藏停留下來，應西藏王的請求，而寫『修習次第』一書。摩訶衍他們失敗了，竟被逐離西藏。儘管如此，在西藏內部，這兩派的抗爭，其後仍持續着。蓮華戒最後竟被人捆腰殺死。

蓮華戒與摩訶衍的論爭，到底發生在甚麼時候的呢？關於這點，學者間有兩說法：一說是七九二年至七九四年間，一說是七八〇年至七八二年間。實際上，此中亦存在着論爭的次數問題的。我們目前還未能對這個年代，作出確定的說法。

二、禪與中觀

西藏人稱摩訶衍一派爲頓門派，稱蓮華戒一派爲漸門派，那是極爲確當的。摩訶衍代表着中國的頓悟禪宗。論爭的主題是多方面的；摩訶衍一貫主張的頓門派的態度，可表示如下。

一般修行的階段的東西，都是假的；例如慈善、戒律等菩薩德目的實踐，大乘、小乘諸學派教義的學習，以至於所謂十地的階段。這十地階段是菩薩的瑜伽方法。摩訶衍以爲，就覺悟當體來說，這些東西都是無關重要。他却是以「無想」、「無心」、「無思」等詞語來表示此中的消息。一言以蔽之，其意即是：倘若能從思惟脫却開來的話，覺悟即可一瞬成就，輪迴即此即是涅槃。

漸門派方面則以爲，要獲致空性的智慧，必須經過三乘的學習、六種波羅密多和十地的瑜伽階級這樣的順序。忽視這個順序，而直接說輪迴即是涅槃，那是錯誤的。要之，智慧不離慈悲與方便，而慈悲與方便，則必然地與修行的階段連繫在一起。

在摩訶衍方面，他對蓮華戒的學問基礎，與當時印度中觀派

的形態和發展過程，亦即是論敵的思想背景，一無所知。因此，他只能把對方所說的，視為婆羅門僧人與小乘的東西。蓮華戒方面，則知道摩訶衍所說的，近於龍樹；但其時的中觀派，已分開為幾個學派發展了，他並不知道摩訶衍是屬於其中那一個學派。倘若蓮華戒能夠在印度的學派中，找到與摩訶衍相應的一派，因而予他一個位置，則論辯當是可以較有效地展開的。但由於雙方都不了解對方，又苦於語言的障隔，要靠翻譯介於其中來進行論辯，自然難於和解了。

三、智慧、慈悲、方便——批判的精神

摩訶衍始終不能理解的是，慈悲、方便與智慧，在蓮華戒的哲學中，有特殊的意義。這三者密切地關連着，成為印度中觀派自我訓練的方法。在佛來說，慈悲不只是愛人；菩薩的本願，是盡量解救他人，越多越好；他自己雖已得到覺悟，但最後的人倘若未被解救，他亦不入涅槃。如蓮華戒所表示，這樣的慈悲，是不滿足於小覺悟，小教誨的；小覺悟小教誨只能解救少數的人。它却是要進於較深遠的覺悟，較廣大的教誨，而趨向菩薩的。要實現這種理想，需要一種批判精神，把小乘的低微的教誨與大乘的崇高教誨區別開來。或者應該說，倘若沒有一種階段的修練，俾能由低微的教誨漸次進於崇高的教誨，最後達致究極的教誨，批判的精神是培養不出來的。因為，階段的修練，實是一種方便，是指向究極教誨的方法。

佛教以不同的方式來描述批判的精神。根據經典（亦即是佛教的傳統）與邏輯來判定某一教義，亦是一種批判方法。特別是所謂四依（四指示）更為重要，可以說是批判的四種基準。唯識系統的論書，特別是實作寂（*Ratnākaraśāstri*，10——11世紀）的著作，即強調這四依。

即是說，佛教徒（一）應以真理（法）為標準，不應以人為標準；（二）應依意義，而不可依文字；（三）應依了義經（明顯地描述佛陀真意的經典），而不可依不了義經（把密意隱藏於表面的記述中的經典）；（四）應依神秘的直觀，而不可依經驗

的認識。這是四種批判的基準。這四種基準，特別是第四種，對於後期中觀派來說，具有重大的意義。如後面所要詳細地敘述那樣，這派的學者，致力於使十地的瑜伽階段與對佛教各學派義理的哲學式的批判，統一起來。

四、後期中觀派的特色

後期中觀派以批判的精神為基軸，要同時追尋慈悲、方便與智慧的理想。這學派以為，中觀是最高的立場；要達致這一立場，其方法是以一定的次序，把在歷史上出現過的佛教的主要學派的哲學，如說一切有部、經量部、唯識派，配列開來，一一加以學習；並且，要批判先列舉出來的學派，而次第進於後列舉的學派。實在說來，寂護的中觀，已與龍樹或清辨沒有甚麼共同點了。因在初期、中期中觀派之後，經量部與唯識派的哲學，有巨大發展；後期中觀派與它們相抗爭，而亦超越了它們。必須表示的是，在中觀哲學中，存在着一個原理，把經量部與唯識派的知識論吸收到自己系統中，而亦超越之。換言之，中觀的真理，是要先學習和批判了其他三學派的教義，才能理解到的。倘若摩訶衍懂梵語，蓮華戒恐怕會把這樣的事，向他說明吧。

五、後期中觀派的學者

這裏要先簡略地敘述一下這個時期的印度中觀派的具體事情。在清辨與月稱之後約一世紀間出現的中觀學者，主要的有寂天（*Śāntideva*）。他是『大乘集菩薩學論』（*Śikṣasamuccaya*）、『入菩提行論』（*Bodhicaryāvatāra*）等書的著者。另外，在法稱的『知識論評釋』（*Pramāṇavārtika*，或稱『量評釋』）中，記述到一個學者，他介乎經量部與唯識派的議論中間，而強調中觀的優越性；他的思想，與寂護有可相通處。他當然不是寂護；但他是何人呢？那便不得而知了。

八世紀中葉以後，有寂護、蓮華戒、師子賢（*Haribhadra*）

三人活躍其間。師子賢著有『現觀莊嚴光明』（*Abhisamayālam-kāraloka*）一書。這三人在思想方面有親緣關係。九至一〇世紀，中觀派並無傑出的學者出現，只有智作慧（*Prajākaramati*），他曾注釋寂天的『入菩提行論』。他是清辨系統的學者，與寂護有不同的傾向；他並不贊成與唯識派相融和，而且站在相反方，要盡力否定融和的作法。一〇世紀末，一一世紀初，有寶作寂（*Ratnākaraśānti*）出，繼承寂護的系統，著有『般若波羅密多論』（*Prajāpāramitopadeśa*）一書。一般來說，寶作寂的著作，『西藏大藏經』都把它歸入瑜伽部；不過，他的『般若波羅密多論』，却強調中觀派與瑜伽派的同一性。他的思想與寂護相近似，我們實在可以把他視為瑜伽行中觀派，與寂護同然。

第六節以後，我們即把寂護、蓮華戒和寶作寂這三人的思想，作為後期中觀派的代表，提出來討論。按後期中觀派亦即是瑜伽行中觀派，成中觀瑜伽派（*Yogācāra - Mādhyamika*）

六、偉大的寂護

寂護一方面吸取清辨的自立論證派系統的養分，一方面又強烈地接受法稱的知識論的影響。他強調推理對中觀派來說，有重要的價值；另外，他又參考清辨的方法，有組織地批判其他多數的學派。不過，清辨只是並列地批判其他學派，寂護則依照一定的次序，把佛教四學派的哲學排列起來，而加以評價；他把排在前面的哲學系統，看作為進昇至最高的中觀哲學的必經的學習階段。復次，寂護一方面學習法稱，另一方面，他又發現一種方法（譯者按：這當是一原理），把中觀安放於比唯識更高的哲學位置上去。不過，關於這方法，法稱自己亦有暗示過。我們可以這樣說，在這點上，寂護蒙受法稱很多的好處；但他自己在哲學上的志願，却是要超過法稱哩。

寂護著有『真理綱要』（*Tattvasaṃgraha*），這書的主要意圖，是在印度哲學一般中，選取重要的主題，而批判有關的其他學派。按這書有梵文原典，與蓮華戒的詳細註釋並在一起。不過，這書並未有鮮明地突顯出作者自身的「中觀哲學」。他的另外一本

『中觀莊嚴論』（*Madhyamakalamkāra*），則能清晰地突出他的哲學主張。這是一本篇幅不多的作品，由九七詩頌而成；作者自身對此書所寫的注解，與蓮華戒的複注，都存於西藏譯本中。在這書中，有一部份批判數論、勝論等其他非佛教的學派；但它的中心課題，却是對佛教四學派的批判與評價。

第二章 哲學的階段

一、印度佛教哲學的發展

在介紹寂護在『中觀莊嚴論』中所展開的階段哲學的理論之前，我們要先對較後的印度佛教哲學的發展，描述一下。

按印度佛教發展至五世紀時，那是世親（*Yasubandhu*，四〇〇—四八〇）活躍的時期；當時，說一切有部、經量部、中觀派、唯識派這四大學派，其教義與學派的獨立性，都已確立起來了。爾後的印度佛教，進入各學派相互批判，由分裂以臻於總合化的時代。陳那與法稱的知識論，是這種分裂與總合的基準。由於陳那的因明學的影響，中期中觀派分裂為自立論證派與歸謬論證派；關於這點，我們在上面已敘述過了。一般來說，中期中觀派缺乏認識論的興趣；不過，當他們把最高真實的空性擺在一邊，而只本着一般的理論立場來討論存在的問題時，我們可以說，自立論證派近於經量部，歸謬論證派則與之相反，而近於有部；經量部是陳那的立場。不過，這種區別並不涉及最高的真實問題，故不管是那一種情況，對於中期中觀派來說，都不是本質意義的。

二、無形象知識論與有形象知識論

在說明說一切有部的立場時，我們已表示，對於這個學派的區別哲學來說，意識只有照耀的作用，而不能見外物；換言之，意識不能具有表象。當我們認識書本時，書本的形象，存在於外

界的書本這一對象中；在知識自身，是沒有書本的表象的。在印度來說，這樣的認識論，稱為無形象知識論（*anākārajñāna-vāda*）。

經量部則表示，人是不能見到存在於外界的對象自身的；當人在見書本時，這書本的形像，是對象給予人的知識中的形像；即是說，這是表象，而不是外界的對象本身。由於知識與對象都是瞬間的存在，故某一對象只瞬間地刺激知識，隨即消失。在下一瞬間中，知識所見到的形像，是對象所投入到知識中的表象。在這瞬間，原來的對象已不存在了，在外界只有另一相異的存在，表現為第二瞬間的對象而已。對象是在知識中使表象生起的原因，知識則是其結果。對於外界的對象，我們可以作為知識的原因，而推想其存在。嚴格地說，應當說是推想前一瞬間曾存在過的對象；却不是知覺對象自身。外界的對象，可以說是不可知的X。這樣的理論，印度稱為有形象知識論（*Sākārajñāna-vāda*）。

三、無形象唯識派與有形象唯識派

經量部以為，X雖不被知覺，但我們可以推想它的存在，因而保留外在的世界。唯識派則把這外在的世界也消去了，把世界還原到只是表象方面去。倘若我們所認識的東西是表象，則外界的存在，便不必要了。倘若我們一定要問現在這瞬間認識的原因，則可以說，它並不在外界，我們往前一瞬間的認識中求取便可了。依唯識，意識每瞬間在生滅，前剎那意識是次剎那意識的原因，相續不斷地向前流。種子（*śīla*）是認識的原因，它積蓄於意識（譯者按：這當是第八識阿賴耶識）中，一邊生長，一邊相續向前流，有機會時便作為認識的表象，顯現出來。在被認識的世界之外，並無其他世界；我們對於所有的存在，都可作為表象來說明。

『般若經』的思想家在直觀最高真實時，把它視為『清淨光輝的心靈』而表現出來，遠離一切形相與符號。關於這點，我們已經敘述過了。龍樹的直觀，亦是同質的東西。這個傳統，其後也在中觀派內部繼續發展；或以『寶性論』、『入楞伽經』等的如來藏系思想方式，而表現出來。這個系統認為，心靈的本來面

目，像明鏡一樣，是沒有染污的；其中所映現出來的形象，混雜着謬誤與迷妄，那不過是偶來的客塵而已。

唯識派的內部，亦有同樣的想法。所有的存在，都是（不能離開）認識；不過，在我們的認識中，亦是有謬誤的。以貝為銀，以繩為蛇，這樣的錯誤認識，在我們的經驗中，是常有的。倘若一個表象可為其後的表象所否定，則這表示，表象一般，是有迷妄的可能性的。因此，我們不能把表象視為認識的本質。表象即是認識的形相，它是思维的產物；認識的本質，是離開思维的，這正是離形相的照明當體。（這是無形象唯識的說法。）世親、安慧等，可以說是屬於這一思想系統的人。這種想法，極其接近中觀派；這點是值得注意的。因為，不具有內容的清淨光輝的心靈，與空之境地，幾乎是相同的東西。

但唯識的另一派，則不這樣想。它包括很多有力的學者，例如陳那、護法、法稱、智作護（*Prajñakaragupta*）、智勝友（*Jiśā-naśrinītra*）、寶稱（*Ratnakīrti*）等。他們以為，表象即使是錯誤，我們亦不能馬上否定它的存在。因為，本來不存在的東西，是不能作為表象而現起的。見銀的知覺是錯誤的，但第二瞬間以它為目的知覺，則是正確的。即使是這樣，這兩個知覺是在不同的瞬間出現；它們的情況，如同歷史事件那樣，後一事件不能訂正前一事件。所謂矛盾與對立，只在兩個東西同時而有的情況下成立；在不同時間生起的兩個知覺，其間是沒有矛盾的，我們亦不能說一方訂正他方。銀的知覺與貝的知覺，作為知覺來說，它們都是正確的；離開了形象，不能有認識。

這派思想以為，我們之所以說某人在迷惑中，並不是由於這人見到形象，而是由於他通過思维來解釋形象。倘若掃除了這種由思维而來的解釋，則人便可以在見到認識的形象的當兒，從迷惑中解脫開來。柳綠花紅，這即是覺悟；離形相的光輝的心靈即在其中，它並不別有所在。

持這種思想方式的，稱為有形象唯識派。即是說，無形象唯識派以為，表象與思维，同樣是迷妄。有形象唯識派則以為，認識的表象，是思维用在形象中而成立者；其中，思维是迷妄的原

理，形象却是認識的本質，這認識的本質，是無染污的。

在唯識派中，這無形象說法與有形象說法的論爭，與有部經量部間的無形象說法與有形象說法的論爭，十分相似；關於這點，恐怕不難了解吧。這兩論爭的差異只在，其一的論爭是有關心的本質與心的表象的問題；另一論爭則是關於表象與外界的對象的問題。法稱以後，有形象唯識派與經量部合併起來，稱為經量瑜伽派（Sautrāntika - Yogācāra）。這個學派在一般問題方面，例如因明與剎那滅論，大抵承認外界的存在；但一旦涉及最高的真實，則站在唯識的立場，否定外界的存在。

四、寂護的批判哲學

寂護的『中觀莊嚴論』，在開始部份，曾批判佛教以外諸學派的教義。另外，在這書對佛教諸學派的批判方面，有很多議論，是預認法稱哲學的一些義理的；倘若我們沒有這方面的預備知識，是無法理解的。有關這方面的問題的敘述，且留待另外的機會吧。這裏我們把重點放在寂護的批判哲學上，即是說，我們要看他如何把上述的印度佛教的發展，以階段的方式，配列出來。我們的解說，一方面也參考蓮華戒的注釋。

按寂護把一切哲學體系，大別為二元論與一元論。前者以心理世界與物質世界，同是實在；後者則否定物質的存在，只承認認識是實在。以佛教的學派來說，說一切有部與經量部屬二元論，唯識派則屬一元論。他又把二元論的體系，區分為有部與經量部；前者強調無形象知識論，後者則是有形象知識論的立場。另外，他亦把唯識派劃分為有形象唯識派與無形象唯識派，如後面所述。

五、對有部的批判

說一切有部的理論，是以十八種範疇來說明一切存在。它提出一說法，以為通過這範疇分類出來的要素，都是單一的實在。寂護因此而向有部提出困難，例如他說，涅槃本來可以說是無制約的單一的實在；但在涅槃為兩剎那的意識所認識的場合，此中

，同一的涅槃為兩剎那的兩個意識所思想，則由於這兩個意識不能區別開，故剎那滅論亦不能成立了。倘若第一個意識所思想的涅槃，不能成為第二個意識的對象的話，則涅槃本身，便變得不是單一的超越時間的東西了。

有部又主張，物質的原子亦是單一的實在。但在原子集合起來，而成現象時，中央的原子，不管與它周圍的十個原子有沒有結合起來，倘若我們擬設它與它們都是相對向的話，則這中央的原子，必須具備十個側面。但單一的不可分的原子而具有十個部份，那是不合理的。這樣地考究下去，我們便可明白，即使被視為是單一實在的要素，亦是複合的東西。有部不承認這複合性，却被驅趕入這樣的困難中，主張一個要素具有單一性與複合性這兩個相矛盾的性質。這樣，我們必須說，這要素是不能存在的。這樣，有部的十八種範疇便崩潰了。

有部的無形象知識論以為，意識好象玻璃球體那樣，自身不含有對象的形象。寂護則強調知識與物質對象的本質差異，來批判有部的說法。他以為，無感覺的物質，必須要為知識所照射，所認識，才能顯現出來；但在知識方面，因這表現為現象，故不需要其他的東西。即是說，知識是自己認識的事。知識以自身來認識自身所有的表象，不能認識與自身相異的東西。外界的對象，把自身的形象投入知識中，倘若在知識中不生起表象的話，則知識與對象不能有任何關係。因此，寂護的結論是，對外界對象的認識，不能以無形象知識論的立場來說明。

六、對經量部的批判

經量部的有形象知識論的立場以為，對外界的認識，只能譬喻地成立。他們以為，外界對象，自身不能被知覺，這些對象投入知識中，成為形象，則是知識的一部份。知識的自己認識，即是知識自身見到作為這知識的一部份的形象，這種知識的自己認識，只能暫時算是對於外界對象的認識。寂護給予這有形象知識論的評價，遠高於他給予有部的認識論者。不過，他自己也並不以為經量部的這個理論是絕對正確。

（未完待續）



王梵志詩校錄

讀敦煌膠卷筆記之六



(續完)

逢爭不須看，見打莫前僞，損即追友勝①，證能惣不知

立身存篤信，景行勝將金，在處人携接③，諳知無負心

有恩須報上，得④濟莫孤恩，但看千里井，誰爲重來尋

知恩須報恩，有恩莫不更⑤，在枯井中⑥，誰能重來救

元⑦得他恩重，酬償⑧勿使輕，一淪何所直，感賀百千

傾⑨

蒙人惠一⑩恩，終身酬不極⑪，若濟棄下饑，扶論⑫可

得他一束絹，還他一束羅，計時應大⑬重，直爲歲年多

貸人五斛⑭米，送還一碩粟，算時應有餘，剩者充白直。

世間難捨割，無過財色深，丈夫須遠命，割斷脂⑮迷心

煞生最罪重，喫肉亦非輕，欲得身長命，無過點續明⑯

偷盜須無命，侵欺罪更多，將他物己用，思量得夜魔。

邪姪⑰及妄語，知非惣勿作，但之⑱依道行，萬里無迷

喫肉多病報，知者不須淪⑲，一朝無諫地⑳，受罪始知

造酒罪甚重，酒肉俱不輕㉑，若人不信語，檢取日㉒槃

見泥須避道，莫入汚却鞋，若知己有罪，莫破戒持㉓齋。

見病須慈退²⁷，諸方速療醫²⁸，若能行此行²⁹，大是不思議。

家。經紀³⁰須平直，心中莫側斜，些些微³¹取利，可可苦他家。

布施生生富³²，慳貪世世貧，若人苦慳³³惜，却却受辛慙。

忍辱生端正，多嗔作毒虵，若人不傳惡，必得上三車。尋常慙念善³⁴，晝夜受書經，心裏無蛆儻³⁵，何愁佛不成。

六時常禮懺，日暮廣燒香，十齋莫使闕，有力煞三場。持戒須含忍，長齋不得嗔，莫隨風火性，參差誤煞人。逢師須禮拜，過道向前行³⁶，莫生多別相，見過不知³⁷南。

聞鐘身須側，臥轉莫前眠，萬一無常去，免至獄門邊。師僧來乞食，必莫惜家嘗，布施無邊³⁸福，來生不少糧。家貧從力貸，不得懶³⁹乖慵，但知慙作福，衣食自然豐。惡事惣須弃⁴⁰，善事莫相違，知意⁴¹求妙法，必得見如來。

校完了梵志的這一卷詩，我們知道，法國卷子與英國卷子，其中有許多異同的字，這些異同的字，我們仔細分析對照，英國卷子與法國卷子，都有部分的錯字。由英國卷子校勘出來異同的字，有一部分而與法國的三二六號卷子完全相同。整理古人的典籍，從不同的寫卷中而做校勘，判定其正誤，看來容易，做來還是相當吃力的。

梵志的這個詩卷，在敦煌卷子裏，是個比較完整的卷子。詩的文字內容，完全是淺白的口語化，沒有雕飾做作，純出自然，顯其樸素美。人際間的相處，家庭間的倫常，這些有關做人處世的接物之道，在這一卷詩裏，闡述無遺。以中國文化傳統的精神而言，梵志的詩，是個典型的代表者。至於談到佛教思想的部分，末後才稍有論及。如從梵志作詩的時代區分研究，這卷詩可能

是他早期時代的作品。胡適的「白話文學史」，記述王梵志，並引錄其若干詩，說明其為初唐時代的白話詩人。我們讀完梵志的這卷詩，益信他是一個道道地地白話詩人的代表者。

我在前面說過，王梵志的詩，只見於敦煌卷子，除了敦煌卷子保存了他的若干詩之外，其他已經見不到梵志的詩卷了。英國斯坦因第七七八號這個卷子，也是梵志的詩卷，收錄在大正藏第八十五冊。這個卷子，題為「王梵志詩集」，前面並有一篇序文。序文不長，作者的名字已經不見了。我們細讀這個詩卷，其中的詩，都是前卷所未見的。從這些詩卷的綜合情形去考察，我們深深地感覺到，梵志的詩，大抵前後有許多人替他編輯過，這些編輯者，固然有梵志當時的好朋友，並且也有他死後的後人，大家爲了愛好他的詩而爲他編輯詩集。S七七八號這個卷子，究竟是梵志生前或死後編輯的，我們無從知曉。不過，梵志的詩集只有在敦煌卷子裏見到，S七七八號這個卷子的詩，雖然未與其他卷子作文字上的校勘，但是，這些詩還是相當珍貴的。現在我們將這個卷子的詩抄錄於下，以便見到梵志這個集子裏的詩的風格。

王梵志詩集

前序□□□□上

但以佛教道法無我苦空，知先薄之福緣，悉後之因果，撰修勸善誠勗非違。目錄雖則數條，制詩三百餘首。且言時事不浪虛。談王梵志之貴文，習丁郭之要義，不受經典皆陳俗語，非但智士迴意實易，愚夫改容，遠近傳聞，勸徵令善。貪婪之史□□侵漁，尸祿之官，自當廉謹。各雖愚昧，情極愴然。一遍畧尋，三思無忘。縱大德講說，不及讀此善文。逆子定省，翻成甚孝；嬾婦晨夕事姑□，查郎羈子生慚愧。諸州遊客憶家鄉，慵婦夜起，嬾婦徹明，對絹筐業皆咸臻，知罪福勤耕懇苦足口糧。一志五情不改易，東州西郡並稱揚。但令讀此篇章熟，頑愚暗蠢悉賢良。

遙看世間人，村坊安社邑，一家有生死，合村相就泣。

張口哭他屍，不知身去急，本是長眠鬼，暫來地上立。欲似養兒氈，迴乾且就濕。前死深理却，後死續即入。

吾富有錢時，婦兒看我好。吾若脫衣裳，與吾疊袍襖。吾出經求去，送吾即上道。將□入舍來，見吾滿面淚。遠吾白鴿旋，恰似鸚鵡鳥。邂逅暫時貧，看吾即貌俏。人生七貧時，七富四相報。從財不顧人，且看來時道。

家口總死盡，吾死無親表。急首買資產，與設逆修齋。託生得好處，身死雇人埋。錢財隣保出，任爾自相差。

身如圈裏羊，命報恰相當。羊即披毛走，人著好衣裳。脫衣赤體立，則假不如羊。羊即日死，人還日日亡。從頭捉將去，還同肥好羊。羊即辛苦死，人去無破傷。命絕逐他走，魂魄曆他鄉。有錢多造福，喫著好衣裳。愚人廣造罪，志者好思量。

可嘆世間人，癡多黠者少。不愁死路長，貪著苦煩惱。夜眠遊鬼界，天曉歸人道。忽起相羅拽，啾唧索祖調。貧苦無處得，相接彼鞭拷。生時有苦痛，不如早死好。

他家喚吾貧，吾貧極快樂。無牛亦無馬，不愁賤抄掠。爾富戶役高，羞利並用却。吾無呼喚處，飽喫長展脚。

爾富披錦袍，尋常被纏縛。窮苦無煩惱，草衣隨體着。大有愚癡君，獨身無兒子，廣貪多覓財，養奴多□婢。不客別鄰里，死得四片板，一條黃衾□，錢財奴婢用。任將別經紀，有錢不解用。空手入都等，汎□□道。負持愚癡鬼，荒忙身卒死。即遍伺命使，反縛棒□□。渡奈河水，倒拽至廳前。枷棒遍身起，死經一七日。刑受罪鬼牛，頭錢又□□。卒把乃□，碑擣磔磨身。覆生還覆死，撩亂失精□。無由見家裏，妻是兒被他，人□後翁使。奴事新郎君，婢逐度娘子。駟馬被金鞍，鏤鐙銀鞦轡。角弓無主張，寶劍□落地。設却百日□，渾家忘却爾。錢財他人用，古來尋常事。前人多貯積，後人無慚愧。此是守財奴，不兌貧窮死。

夫婦相對坐，千年亦不足，一箇病著床，遙看手不觸。心報到頭來，徒費將錢上。寶物積如山，死得一棺木。空手

把兩拳，口裏徒含玉，永離台上鏡，無心開衣眼。鏡塵塵滿中，剪刀生衣□。平坐歌舞處，無由更習曲，琵琶絕吟聲，琴絃斷不續。花恨後人眼，前人自薄福。生座七寶堂，死入土角觸。喪車相勾牽，鬼□還相哭。日埋幾千般，光影急速。富者辨棺木，貧窮席裏角。相共唱奈何，送著空塚□。千秋即萬休，永別生平樂。志者入西方，愚人墮地獄。□頭入苦海，冥冥不省覺。擎頭鄉里行，事當逞靴襖。有錢但著用，莫作千年調。百歲乃一人，得七十者稀，張眼看他死，不能自覺知。癩皮裹膿血，頑骨強相隨。兩脚行衣架，步步（入）阿鼻。雙盲不識鬼，伺命急來追。赤繩串著項，反縛棒背皮。露頭赤脚走，身上無衣被。獨自心中驟，四面被兵圍。向前十道稅，背後鐵鎚鎚，伺命張弓射，苦痛劇刀錐。使者門前喚，忙迫不容遲，裸體逐他走，渾舍共號悲。宅舍無身護，妻子被人欺。錢財不關己，莊收永長離。三魂無倚住，七魄散頭飛。汎淪三惡道，家內無人知。有衣不能著，有馬不能騎。有奴不能使，有婢不相隨。有食不能喫，向前恒受饑。冥冥地獄苦，難見出頭時。□逐次第去，却活知有誰。（大正八五，一三二三上——一三二四上）

大正藏收錄的這個卷子，除了我所抄錄的這些詩文之外，後面還有二段詩，因為這二段詩中，有若干殘缺部分，不見字跡，大正藏用空白匡格代替，我們無法明曉詩中的意思，所以不予抄錄。不過，S七七八號這個卷子，並非一個完整的卷子，依大正藏的注釋說明，「以下缺」，顯然這是一個殘卷。寫錄這個卷子的人，是「大雲寺學仕郎鄧慶長」。鄧慶長的歷史，我們沒有查到，不知道這個寫卷是屬於什麼時代的。

這個詩卷裏的文字，其中顯然還有若干錯字，我們因為沒有其他卷子校勘，予以鑒定，所以不敢妄事更改。就這個卷子的詩而論，這個卷子，與上一個卷子的詩意完全不同；上一個卷子的詩，是就處世待人接物的道理為重心點，這個卷子的詩，則以人間的世態為重點。如詩中說：「遙看世間人，村坊安社邑，一家有生死，合村相就泣。張口哭他屍，不知身去急，本是長眠鬼，

暫來地上立。欲似養兒戲，迴乾且就濕。前死深理却，後死續即入。』又如詩說：『吾富有錢時，婦兒看我好。吾若脫衣裳，與吾疊袍襖。吾出經求去，送吾即上道。將□入舍來，見吾滿面咲。遶吾白鵲旋，恰似鸚鵡鳥。邂逅暫時貧，看吾即貌哨。人有七貧時，七富四相報。從財不顧人，且看來時道。』這將人間現實的現象，刻劃得太深動了，難怪詩前的序文作者要說：『非但智士迴意實易，愚夫改容，遠近傳聞，勸懲令善。』『縱大德講經，不及讀此善文。』就警世勸善方面而言，我們也深深地覺得，這類含有豐富深厚哲理的詩篇，委實有其感人的一面。讀過梵志的這類詩篇，我們再去閱讀寒山拾得的詩集，他們的風格與筆調，完全是一致的。寒山拾得的詩，受了王梵志的影響，這是有其歷史淵源事跡可尋的

× × ×

胡適的「白話文學史」說，梵志的第二卷詩沒有傳本，顯然地，我們引大正藏收錄的這個卷子，是屬於第三卷了。胡適引錄了第三卷的詩，作為舉例，可是，這些詩，不見於我們上面抄錄的詩裏，這證明了S七七八號這個卷子殘缺的詩還是很多的。現在我們將胡適認為第三卷裏很好的詩，附錄於下：

(一)

吾有十畝田，種在南山坡。青松四五樹，綠豆兩三窠。
熱即池中浴，涼便岸上歌。遨遊自取足，誰能奈我何！

(二)

我見那漢死，肚裏熱如火。不是惜那漢，恐畏還到我。
幻生按：我們一般常常見人引用的『眼看他人死，我心急如火，不是急他人，看看輪到我。』這首詩，大抵源於王梵志詩而來的。

(三)

我有一方便，價值百疋練；相打長伏弱，至死不入縣。

(四)

共受虔假身，共稟太虛氣。死去雖更生，迴來盡不記。

以此好尋思，萬事淡無味。不如慰俗心，時時一倒醉。

(五)

草屋足風塵，牀無破氈臥。客來且喚入，地鋪稿薦坐。
家裏元無炭，柳麻且吹火。白酒瓦鉢藏，鎚子兩脚破。鹿脯三四條，石鹽五六課。看客只寧馨，從你痛笑我！
黃山谷是愛好梵志詩的，他最賞識的，是梵志的「翻著襪」這首詩：

梵志翻著襪，人皆道是錯。乍可刺你眼，不可隱我脚。
宋代的陳善，在「捫蝨新話」中說：『知梵志翻著襪法，則可以作文。知九方臯相馬法，則可以觀人文章。』由此可見，梵志的這首小詩，在宋代文人眼中的地位了。

黃山谷又引梵志的一首詩：

城外土饅頭，餛草在城裏。一人喫一個，莫嫌沒滋味。
山谷批評此詩說：『已且爲土饅頭，尚誰食之？今改：預先著酒澆，使教有滋味。』

南宋的克勤禪師，又改此詩爲：『城外土饅頭，餛草在城裏。著群（？）哭相送，入在肚皮裏。次第作餛草，相送無窮已。以茲警世人，莫開眼瞌睡。』（見續藏經）

由上所引，我們知道，梵志的詩，是受到古代文人學者相當重視的

胡適稱王梵志爲白話詩人，其實，從梵志的思想上去考察，我們稱他是個哲學家，亦無不可。

一九八〇年七月十八日寫於台灣德山寺

附註：

- ① 「友勝」，S三三九三作「有命」。
 - ② 「證能惣不知」，S三三九三作「能脫惣不知」。
 - ③ 「樵接」，S三三九三作「携接」。
 - ④ 「得」，S三三九三作「保」。
 - ⑤ 「更」，S三三九三作「報」。
 - ⑥ 「在枯井中」，S三三九三作「雨在枯井中」。幻生按：此詩第三句法國卷子脫落一字。
- (下轉第23頁)

密勒巴尊者歌集

張澄基譯自藏原文著



（第四十一篇 續上期）

當夜，大師下了決心前往朝謁尊者。天明後召喚那三個乞丐前來，供給他們極豐盛的食物，使他們滿足口腹後，就對他們說道：「你們所說的那位上師，我十分想去朝謁他，看來你們對他似乎非常熟悉，所以要請你們爲我帶路，我的厨櫃內，藏有十六兩金子。我送給你們一半，你們也可用來作學法及道糧之用。」兩個年輕的乞丐說道：「我們倆對密勒尊者的情況並不熟悉。」年老的乞丐說道：「我可以帶你前去。」

當天晚上，大師供養和祈禱三寶後，於深夜時以口鼓吹（西藏喇嘛特用的）長筒大號，其聲宏遠，遍及整個南瞻部洲，直到今天衛、藏二境內尚沒有比這個還能發出更大聲音的號筒。大師又以一面大鼓，不依持任何牆壁或物件的懸掛在空中，然後用力擊鼓，鼓聲宏廣，極爲美妙，許許多多的人們和畜生都聽見了鼓聲。大師隨即見到了這樣的一個境界；一個像蒙境區域來的女人說道：「與人們結緣所以擊鼓，與畜生結緣就要給它們這個。」說着就送給岡波巴大師一個滿盛牛乳的大銅器。又對大師說道：你對畜生們做了這樣大的利益，現在你把這碗乳汁飲下後，不僅是畜生，就連六道的所有一切有情都將爲你所攝受。我現在要到西方去了。」（說畢不見）

以後大師自己說道：「那些根器不夠的，需要一步一步的由次第法門趨入道、地者，乃是今夜聽見鼓聲的人們。（雖然如此，）噯當派上師們的恩德也是很大的①。但是今夜那些聽見了我的鼓聲的畜生們却會成爲住茅蓬的大修行者！此夢亦顯示我應該專一依止密勒上師的口訣方便道和大手印法門，所以我應該（即刻）到他那裏去。」

於是，大師隨着老乞丐起程來朝謁尊者。大師的熱誠和信心洋溢難遏，時常都自言自語的道：「那一天我才能見到上師啊！」說着就流淚不停。他不思食亦不思睡的趕路。到了孃都寨的新區時，老乞丐忽然示疾，說道：「從此地再往前走，我也不十分清楚了。據說前面有一個廟寺名叫薩迦寺。你到了那裏再自己去

問路好了。」大師只得孤身上路，像盲人走瞎路一樣的摸索前進，受了許多辛苦。到了夜晚的時候，（大師因為迷了路，）所以把臉伏貼在地上哭泣起來。此時那老乞丐（忽然現身）說道：「孩子啊！你何必如斯自苦呢？你如果不認識道路，就讓我來指引你好了。」後來，大師越發深信這幾個乞丐實是尊者的化身前來接引他的。於是大師繼續前行，沿途詢問尊者的住處。行抵重索茶哦山的時候，碰見許多由上方來的商人。其中有一個是從雅龍來的，名叫善月。他說道：「馳名整個西藏雪山國的瑜伽自在主大成就者密勒日巴，現在正在布仁的去巴居住。」大師聽了，如同親自見到尊者一樣，歡喜得忘其所以，情不自禁，竟抱住那商人的頸子流下許多淚來。於是問明道路，就向亭日的方向行來。

當岡波巴行至一個大平原的中央時，就在一個「休息石」上睡下來休息。因為昨天一整天沒有吃飯，身體極端疲乏。身上的氣流發生亂動的現象，因此竟昏倒了半日之久。醒來後覺得從頭至足全身上下，連毛孔在內，都疼痛非常。口中乾渴，也無水可飲。這樣過了兩天，大師想道：「今生我大概是看不見尊者了，來生不管尊者在不在，我都要往生彼處常依尊者足前，讓師徒二者的心意融合成一。我今生，來生和中陰這三個時期唯尊者是賴，以尊者為我的唯一皈依處！」這樣發下極誠懇的願後，又和着淚水至誠的祈禱尊者多次。過了些時，從夏境來了一個嘎當派的和尚。（看見大師遭困，）前來問道：「你要到那裏去啊？」大師道：「我要到布仁方向去朝密勒日巴尊者。」和尚道：「我也正是要朝那個方向行走。看起來你好像是害了病的樣子啊！」大師說道：「我身體不適，口中也極為乾渴，請你給我點水喝吧！」那個和尚就慢慢仔細的餵了大師一碗清水喝。大師立覺身體爽利，就同他一起向布仁行來。

此時，尊者正在吉祥山以愉快的心情在（為弟子們）說法。尊者有時默然沉思，有時宛而微笑。布仁的女施主中有一個具相的行者名叫則賽的，問尊者道：「尊者在說法時忽而沉默，忽而微笑，是因為看見善根的弟子生起了功德，還是因為看見了惡根的弟子產生了邪念呢？」

尊者答道：「我既非看見好弟子的功德，亦非看見壞弟子的過失！」

則賽問：「那麼尊者為何發笑呢？」

尊者答道：「我的兒子，那『衛地的法師』（烏巴頓巴）^⑫，現在已經抵達亭日區域的休息石旁邊了。他全身疼痛不已，口中正在不斷的祈禱說：『一切上師都知道啊！一切上師都知道啊！』他至心恭敬的這樣啟請我，同時流了許多眼淚。因此我心生慈悲以三昧力予以加持，我心生歡喜，因此不覺笑起來了。」尊者一面說着，一面自己也簌簌的流下許多淚來。

則賽問道：「那麼他甚麼時候會來呢？」

尊者道：「明後兩天之內總會到了。」

則賽問：「我們有機會能看見這位大士嗎？」

尊者道：「有的！誰要能夠在他初來時，備置墊褥，請他坐下，此人必能得到三昧定食，第一個朝見他的人，必能趨入大樂解脫之地。」

不久，大師和那位由夏境來的嘎當派的和尚行抵亭馬的商鎮處，那裏有一位女施主正在悠閑的織布。大師就問他道：「聽說此地有一位瑜伽大師，名叫密勒日巴，他現在住在那裏呀！」

女施主問道：「你是從那裏來的？」

大師說：「我是由衛地專誠來此朝禮尊者的。」

女施主道：「那麼我想先供養你一下。請到舍間去坐坐。」於是就延請大師到他家中去，供以茶食。大師用過茶飯後，女施主就說道：「尊者早就知道你要來了，同時對你的將來也作了許多懸記，前天你在亭日地區生病，尊者也知道了，當時曾以三昧力來加持你，是我請求尊者首先來迎接你的。」

大師付道：「原來是上師的加持力，所以我倖得脫離此難，沒有死去，上師早知我會來此，足見我是一個具有宿根和因緣的弟子。」這樣想着，心中不禁稍為起了一點點我慢。尊者立即知悉，為了消除大師的我慢起見，十五天之內未蒙召見，由色問頓巴供給大師柴水和炊具，在一個崖洞裏住了半個月。然後大師由女施主（則賽）引見，前來朝謁尊者，大師走到尊者的面前時，

尊者加持惹琰巴和寂光惹巴使二人的形象變成和尊者一模一樣。(則賽)說道：「這裏就是了，」但大師却不能決定那個才是尊者自己。惹琰巴就以手指着當中的一個說道：「這個才是尊者。」於是大師就以盛有十六兩金子的曼陀羅和一大塊茶磚供養尊者，同時述說自己(的家世)和如何從衛區來此的經過。然後請求道：「請尊者慈悲，把自己的生平也對我畧說一下好嗎？」

尊者雙眼半睜半閉，沉默不響者良久。最後從曼達的中央檢了一塊金子，向空中擲去說道：「這個供養給馬爾巴羅扎巴！」空中立時天樂齊奏，放大光明，顯出許多不可思議的瑞相：此時尊者(手中)拿着一個人顫作的碗，碗中滿盛着麥酒。向大師說道：「把這碗酒喝下去！」因為自己是個比丘，同時又當着許多家人面前不無顧忌，所以大師有點躊躇。尊者說道：「莫要多生妄念，喝下去吧！」大師害怕破壞了緣起兆頭，就接過來一口將酒飲盡。尊者見了，知道大師確是一個堪能持續傳承和承受一切口訣的根器，就問道：「你的名字叫甚麼？」大師答道：「我的名字叫做福德寶(索郎仁青)。」尊者嘆道：「積聚廣大資糧生福德，汝乃一切眾生之至寶！」這樣驚嘆的連續說了三次。

此時尊者自付道：「我的這個兒子，如果有人聽見他的名號也必定能夠解脫輪迴。」就叮囑大師道：「你暫且莫要說話！」然後尊者對「衛地的法師」(岡波巴)說道：「你對我抱着信心，來隨我學法很好。你的金子和茶葉我都不需要。至於我的生平可以簡述如下。」於是惹琰巴和寂光惹巴為尊者伴唱，同時歌道：

「離棄法身虛空處，無滅慧心浩雲聚，作救作歸為眾生，
大恩馬爾巴足前禮。右傍吾子惹琰巴，左傍吾子號寂光。
左右為我伴唱，此歌唱與醫生聽。⑬具德無垢勝地中，
充滿自傲自誇者，名聞普震中天竺，如彼日月光大地，
那諾梅紀二師是。二大成就之心子，集三世諸佛心要，
是乃馬爾巴大譯師。渠乃壇城總主故，善能攝受具根者。
美名空行普傳故，我幸得聞心雀躍。奮大精進來尊前，
甫見心生無比樂。頂戴我師蓮足已，懇求賜我勝口訣，

即生成佛之法要。如佛師尊答我曰：即生能斷輪迴根，似彼銳刃之口訣，那諾所傳我具足。我因貧困力上進，三業精進悅師心。上師感我至誠意，以大慈悲對我云：四種權威之口訣，皆有增、減、過、不及，不顧因擾盡授汝，⑮惟此法微之末世，人少空閑雜緣多，故汝莫離究竟義，專心修持法精要。我因報答師恩故，懼死無常自鞭策，發大精進勤修觀，妄念惡兆成大樂。三毒即是明體故，本具三身得親證，為令具根皆能獲，傳承加持覺受故，攝集精華眾口訣，而今皆傳汝比丘。修後必能宏佛法，此言汝應牢記心。汝且鬆鬆寬坦住，老密生平畧如是，詳情日後次第說。老朽無需費黃金，煮茶我亦乏炊具。口授傳承之教法，汝若發心作護持，應效我行如法修，為答比丘汝所問，我今歌此作酬答。」

尊者唱畢此歌說道：「此是我對法師你的(自我)介紹。」大師當就準備燒茶供養尊者，尊者很高興的表示接受，就對惹琰巴說道：「你們應該把法師的茶稱量一下，大家再各出一份自己的茶，一齊煎煮。」惹琰巴就把家人的茶份集中後一齊放在鍋中煎煮，說道：「現在茶裏需要一點調味的東西才好。」尊者就在鍋中吐了一口唾沫。茶熬好了以後，喝起來果然百味具足，香美已極。

由夏境來的和尚就趨前向尊者祈求加持和求法。尊者問他道：「你有甚麼供養物作為得加持的依緣呢？」

喇嘛說道：「我甚麼供養的東西都沒有。」

尊者說道：「你身上藏有許多黃金，但却說甚麼都沒有，實在可羞，再說，沒有信心的加持和沒有定見的口訣又有甚麼用處呢？你還是到尼泊爾去作你的生意好吧！你此行不會有甚麼障礙的。」

大師見了付道：「在尊者面前不可稍有隱私，應該提撕正念才行。」他對尊者生起了與諸佛無別的信心。

然後尊者對大師說道：「衛巴頓巴(衛地的法師)啊！你以前得過灌頂沒有？」大師就把以前在各上師前所得的灌頂和口訣

以及自己所得的三昧境界等詳細稟述。

尊者笑道：「哈！哈！壓沙豈能出油？白蘿蔔裏也榨不出奶油來呀！我是由先觀短「阿」的拙火，才見到心之體性的。要循此修觀，你以前所學的法和灌頂並非不行，但是爲了緣起的緣故，則必須得到本派傳承的加持才行。」

於是尊者就依耳傳派之黃丹壇城授大師金剛亥母灌頂並傳付口訣。大師依訣修持後出生了善妙覺受。但是在修持的時候，大師想起從前諸上師傳授的法訣，對見、行、修，生起了許多的想法和疑惑。於是就來到尊者面前請求釋疑並指示見、行、修的精要。尊者就爲大師講解消釋各種疑惑，最後總述眞言乘之見、行、修、要點，並特別宣說修傳派之見、行、修精要於此歌曰：

「『見』者自觀自心之謂也， 若於自心之外尋別物，

如彼武士尋寶惟徒勞， 那結比丘善士應知悉！

『修』者決定不除沉掉也， 修時若以沉掉爲過患，

則如白晝燃燈成空費， 那結比丘善士應知悉！

『行』者決定不取亦不捨， 行時若取若捨成自縛，

如彼蜜蜂入網難解脫， 那結比丘善士應知悉！

手持密乘三昧耶戒者， 心常決定住於空見之謂也，

若於本無可守密戒外， 另尋其他可守之戒律，

則如水源頭上再尋頭， 徒勞自苦那結應知悉！

『果』如澈明自心決定也， 若於無礙果外另尋果，

如彼烏龜跳躍欲上天， 那結比丘善士應知悉！

上師應向自心內尋覓， 若於心外別求另上師，

則如擯捨自心徒空勞， 那結比丘善士應知悉！

一切外境一切所顯現， 歸元無不攝歸於自心，

那結比丘善士應知悉！」

岡波巴大師聽了此歌（心生驚歎），覺得尊者的開示的確恰到好處。於是發大精進，努力修持。一天夜裏，在洞中赤裸而修，自然生起了暖樂。在天要亮的時候，昏昏睡去，全身却仍（直挺不動）如石頭一般。大師繼續修持七日，暖樂自然熾盛，親自見到了五方五佛。就以此覺受稟告尊者；尊者評道：「這就像用

力擠壓眼睛時看見兩個月亮一樣。這不過是能持五大氣之徵兆而已。既不是過失，也說不上是功德。」尊者雖然說這些覺受不算甚麼功德，但大師却鼓舞非常，努力進修連續三個月。一天黎明時分，忽見三千大千世界像巨輪一般的轉動了起來，大師嘔吐良久，竟昏倒在地很長的一段時間。遂以此稟告尊者，尊者說道：「這是左右二脉之氣進入中脉之象，既不是過失，也說不上功德，只管繼續修下去。」

某日清晨，大師看見（許多）大悲觀世音層疊而上，每一觀音皆坐於一月輪墊之中央，住於自己之頭頂上。以此稟告尊者，尊者說道：「這是因爲你的頂間大樂輪中明點增盛的原故，既非過失，亦非功德，繼續修下去！」

又於某日黃昏時^①，大師見黑暗地獄，以是因緣，覺上胸壓迫不適，強烈心風猛生。以此稟告尊者，尊者說道：這是因爲你的修帶^②繫得太緊，所以把身脉束縛得太緊了，應該把帶放長（放鬆）一點。這是因爲上行氣持（得太緊）的原故，既非過失，亦非功德，繼續修下去。」

一天，大師見欲界諸天以及六道中一切天人皆極爲清晰明朗。上界諸天人以乳汁甘露降注下界諸天人（口中），諸天人（飲此甘露後）皆呈滿足適意之狀，但大師之母親（？）却口渴，（未能飲入甘露），而死於一刀口之上。（？）^③以此稟告尊者，尊者道：「降注甘露者，乃是表示喉間受用輪處之左右二脉的明點增盛之相，母親口渴（而不得飲者），乃因中脉之口向未能打開之故。所以現在你應該作這些運動和拳法。」當即授以猛厲之跳躍、打、跌、之拳法。大師依此修持。過了一月，身體忽然跳動顫抖不已，時時都想搖動，不由自主的想大聲喊叫。大師付道：「難道是魔鬼來擾亂嗎？」就前往稟告尊者。尊者說道：「這是心間法輪明點增盛之相，應不斷的努力練習散佈之拳法。這不是過失，亦說不上是功德。」此後大師不需許多飲食即能度日（不感覺饑餓）。

一天，大師見對面虛空中有一對日月被羅喉所吞，（或見日月蝕之相）羅喉星有兩條分叉的細馬尾。以此稟告尊者，尊者說

道：「這是左右二脉之氣趨入中脉之相，既不是過失，亦說不上功德。尊者又自語道：『他真是一個雄鷲啊！是時候了！是時候了！』」這樣連說了三遍。

大師繼續勇猛修觀一月後，見到紅色喜金剛壇城，不覺付道：「尊者曾說『是時候了，是時候了。』這大概是說的這個見本尊像和壇城吧！」於是稟問尊者。尊者說道：「此乃心間法輪處由母親所得之血份成堅固之相，既非過失，亦非功德。但現在要竭盡能力去努力修觀！」大師精進努力修持，一日見上樂金剛魯意巴^{①⑨}之白骨壇城。稟問尊者，尊者道：「此乃臍間明點充滿之相。既非過失，亦非功德。仍繼續修下去。」大師勵力精進修持十四日，於夜半時見己身量如（廣大）虛空。從頭頂至足心及全身各支分充滿六道有情，大部都在專一的飲乳汁；有些衆生却在擠星辰的奶乳而飲之。又聽見一個不知從何處來的巨大的長叫聲，一直連續不斷的吼叫着。天明後，大師將修帶散去，這些境象^{②⑩}就消失了。以此稟告尊者，尊者說道：「這是你全身不可計數的千萬諸脉管中，葉氣帶動了明點，業氣也正在轉變成為智慧氣之相。於是就傳與大師最殊勝之忿怒母修法。大師依之而修。一日忽見整個大地盡為濃煙所蔽，一直到了下午，（眼前只覺）越來越黑，看不見道路如瞎子一般的摸索到尊者面前。尊者說道：一點關係都沒有！坐下來，（休息）一會兒，繼續修下去！^{②①}」尊者就教示大師除遣上半身之障礙的方法，（一會兒大師即覺得眼前清亮）像天亮了一樣。

某夜，大師見自己身體之內，毫無血肉，只有骨骼被許多脉管纏繞起來。就去稟問尊者。尊者說道：「這是因為你修氣太粗猛之故，要緩柔一點才好。」

（未完待續）

註解

①① 嘎當派為印度大德阿底峽尊者所創，岡波巴未遇密勒日巴前，曾依嘎當派學法，奠定其顯教教理和一般止觀之基礎。但此處則標示密乘為一種「頓教」，不依三大阿僧祇劫之地道而能於短期內

成佛之法。此處更明說聽見鼓聲的人們，反不如聽見鼓聲的畜生們成就得快。蓋修行次第漸進之人，因多生習氣皆在「對治」及「疊積福慧資糧」上斤斤較量，頗難接受頓入直契之法，故反不易趨入最上之密乘也。

①② 一般相信岡波巴大師為月光童子之化身。其名號甚多，各種人對他的稱呼亦不一致。茲將其常用之各名稱例舉如下：

一、衛巴頓巴——意謂從衛地來的法師。密勒尊者常這樣稱呼岡波巴。

二、那結——意謂醫生。密師於本篇中亦常用此稱號。

三、達波那結——意謂由達波地方來的醫生。此名稱應用最廣。為一般人對岡波巴大師之稱呼。

四、仰米達波——意謂「無與倫比的達波地方的人。」

五、岡波巴大師——此大概指大師後來於衛地岡波山中建立道場廣宏佛法，因而被稱為岡波巴。此名稱應用亦極廣。至於大師父親所取之名及密勒教授彼灌頂時之法名，則反而應用不廣，少為人知之。

①③ 醫生，或那結即指岡波巴，見前註。

①④ 具德無垢勝地——此指印度。西藏人因佛教關係，稱印度為聖地。且過去皆認為印度無論在文化、政治、及宗教上皆極優勝，堪稱清淨殊勝聖地。而今天之印度實糟亂已極，不可同日語矣。

①⑤ 原文為：「不顧頭痛盡授汝。」

①⑥ 黃昏——此處藏文之 *Spot*，可指黃昏，但亦可指黎明之時，不知確指何者。

①⑦ 修帶，西藏之瑜伽修行者在修行時以寬約三、四吋之布帶纏在頭額，肩部及二膝，使身體維持一定不動之姿勢，以增強定力之穩定。

①⑧ 此處之文義，譯者不十分明了。

①⑨ 上樂金剛本尊像之一種。

②⑩ 亦可解為：「叫聲就消失了。」

②① 此段及前面所述修行境界及密師之指示，對修行人來說實為極重要之參考。但此處之藏文頗多難以確了者。例如此處，有一中文譯本（陳健民先生記）作：「……自上午起有輕烟相漸次濃厚直至下午目不能見匍匐而行以白師師云住此再修氣向下壓如是烟散相好亦非不好亦非……」。此與譯者所了解者不大相同。



祝賀「港日佛教文化交流協會」成立

高永霄

港日佛教文化交流協會終於在香港洗塵法師和日本梶浦逸外禪師的努力促進下，於一九八〇年十月二日在香港新界藍地妙法寺舉行成立典禮，參加者有香港佛教團體代表成員數十人，及日本佛教使節團四十二人，極一時之盛，過程異常莊嚴隆重，是香港佛教本年的一件大事。

這個溝通兩地佛教文化的組織，無疑是給予兩地的佛教徒帶來更緊密的聯繫，在文化學術的領域內有更多的合作機會，而對佛學的研究貢獻會起了很大的作用。也可以說，在兩國佛教歷史關係上，建立了一個新的里程碑。

我們回顧日本的佛教是從中國傳到百濟後，再傳到日本的。依據「日本書紀」所載，乃是在欽明天皇十三年（五五二），即是我國南北朝梁武帝時代：

百濟聖明王遣西部姬氏達率怒喇斯致契等，獻釋迦佛金銅像一軀，幡蓋若干，經論若干卷，列表讚禮拜功德云：是法於諸法中最殊勝，難能解入，周公孔子尚不能知。此法能生由無量無邊福德果報，乃至成無上菩提。譬如人懷隨意寶，遂所須用盡依情，此妙法寶亦復然，祈願依情無所乏。且夫遠自天竺，爰泊三韓，依教奉行，無不尊敬。由是百濟王聖明，謹遣陪臣怒喇斯致契，奉傳帝國流通畿內，梁佛所記我法東流。是日，天皇聞已，歡喜踊躍，詔使者云，朕從昔來，未曾得聞如是微妙之法。

（見日本書紀欽明天皇十三年冬十月條）

於是，天皇遂命大臣稻目安置佛像於向原寺，勅令禮拜，是為日本佛教流傳開始。其後，我國佛教文化，亦以百濟為媒介，相繼傳入日本，因而對日本文化發生了啓蒙作用。

此後，日本佛教又得到聖德太子的大力弘揚，因而興盛起來，宏偉華麗之法隆寺亦於當時建成，其他佛教寺院建築和雕刻藝術，都是仿照中國形式，可見中國藝術影響甚大。

隋煬帝大業四年（六〇八），日本遣使小野妹子朝拜，並僧旻等沙門數十人求學佛法，此為中日正式開始交通，僧旻在中國留學二十四年，才回到日本，孝德天皇付以重任，故於文化革新的貢獻甚多。

日本受我國文化影響，是以唐朝制度為最大，當時日本曾派出十九次遣使赴唐，並有留學僧及留學生達數百人，適值當時是我國佛教的黃金時代，所以佛學各宗派亦隨於學僧回國時傳入日本，大盛起來，所謂南都（奈良）六宗——三論、成實、法相、俱舍、華嚴、律宗亦相繼成立。其人材鼎盛，勢力強大，佛教發展，殊屬驚人，查奈良都乃模倣中國的長安為藍圖而建成，到現在仍保存有佛教寺院數百間，成為佛教的勝地。其中招提寺、興福寺、東大寺、藥師寺、西大寺等最為著名。

招提寺是我國鑑真大師渡日時所建，鑑真大師為確立日本佛教的傳戒規範，不惜經過六次艱苦航海，終於天平勝寶四年（七五二）抵達日本，傳授戒律，為我國僧人樹立楷模，得到日本人的尊崇，歷久不替。

平安朝時代，日本遷都平安京（京都），當時有兩位名僧——最澄和空海先後被遣送入唐，他們回國後，最澄開創日本天台宗，空海始立真言宗，成為日後日本佛教之盛大宗派。

最澄（傳教大師）於延曆二十三年（八〇四）到達中國，依天台山國清寺道邃學天台教，翌年回國，於比叡山立院教學。空海（弘法大師）則留唐二年，依惠果阿闍梨學密。大同元年（八〇六）返日，後在高野山建金剛峯寺，兩大僧同時發展所謂「山林佛教」，仿效中國叢林寺院制度。

迨至平安朝末期，日本社會秩序紊亂，地方豪族專橫，武士階級暴戾，佛教的傳統制度亦受到影響，於是新的佛教宗派為適應當時社會的需要，及滿足人民求安的願望而陸續產生，那便是含有求生西方淨土的淨土宗，真宗，時宗和融通念佛宗的興起。

當日本鎌倉時代淨土教勃興，正是我國宋朝時期的禪宗盛行，日僧入宋者多習禪法，其中以榮西和道元為最著名，榮西兩度入宋，首次在仁安三年（一一六八），停留一年而回，第二次於文治三年（一一八七），就天台山懷敝學禪，在宋留學五年，回國後於京都立建仁寺，鎌倉建壽福寺，提倡禪宗，為日本臨濟禪宗之開祖。

道元係榮西弟子，於貞應二年（一二二三）入宋，就天童山長翁如淨學禪，傳曹洞宗正脈，五年後返回日本，初於山城建興聖寺，後建永平寺，是日本曹洞宗的始祖。

我國禪師蘭溪道隆，亦於南宋理宗淳祐六年（一二四六），偕弟子紹仁（普覺），龍江等東渡，執權北條時賴迎至鎌倉，興建建長禪寺，依中國叢林清規，大振禪風，其弟子無隱圓範等日僧多人，亦相繼入宋學禪。

繼道隆主持建長寺者為我國禪僧無學祖元，乃北條時宗備具書幣，聘師東渡，於日本弘安二年秋（一二七九）入建長寺，開堂說法，弘安九年建圓覺寺，請祖元為開山，甚為時宗器重。

由於南宋時期，中日兩國禪僧往來頻繁，宋版大藏經及其他典籍，繪畫，佛像文物等亦輸入日本，對日本文化藝術的影響至為巨大，自不待言。

元朝東渡，我國僧人，多為弘傳禪宗，計有一山一寧、石梁仁恭、雪山道隱，清拙正澄、明極楚俊等十餘人，他們多居留於建長、圓覺、南禪、建仁等寺院，鼓吹禪風，甚為奏效，而入元日僧人數更為可觀，有文獻可徵者，達二百二十人以上，多以禪僧稱呼，其盛況可見一斑。

中國明朝時代，佛教經已衰微，唯日本佛教正方興未艾，所以入明僧侶仍然甚多，渠等乃考察明代社會情況為實，旁及佛法的研究，故多負有政府使命而擔當遺明正副使者，其中不乏文學修養之士，留下不少詩文集，供國人欣賞。但我國東渡的明僧顯著減少，他們雖亦屬道學兼優之高僧，與日僧交往，亦祇作文學藝術上之酬酢，詩文唱和，繪畫書道等，對日本各種學術方面，亦有刺激作用，由此促進日本思想和生活方面的發達。

在明末清初時候，日本德川幕府時代，長崎的中國僧人都希望有一位德高望重的中國高僧到來日本領導禪林，於是與福壽寺住持逸然遣僧古石聘請隱元隆琦，東渡弘法，以振禪風。於是隱元遂於明永曆八年（一六五四）東渡，後抵長崎時年已六十三。

隱元初開法於興福寺，越年遷崇福寺，萬治二年（一六五八）德川家綱賜地於山城宇治，建立寺院，仍以黃檗山萬福寺為名，是為日本黃檗宗之始祖，此後該寺住持皆中國僧人，直至第十四世才由日僧繼承。隱元所開之黃檗宗，朝氣蓬勃，把當時萎靡不振之臨濟宗和曹洞宗，刺激起來，受到重大的鼓舞，大振禪風。

日本自明治維新成功後，接受歐美物質文明，對於中國文化逐漸疏遠，反而我國人羨慕日本強國之道，思欲效法，趨於富強。因此我國各省設立學堂，赴日讀師範教育者，數目至巨，而我國亦開始由日本傳入西方文化。

當時日本佛教亦力求改革，採納西方治學方法，趨向於學術化。首先派遣南條文雄到英國留學，在牛津大學專攻梵文，他與米勒教授校訂大乘經典原文，在「牛津逸書」出版。

其次，高楠順次郎亦繼南條後赴英，研究梵文，印度文學，比較宗教學等。其後又到德國研讀巴利語、吠陀、奧義書等，回

國後担任東京大學語言學教授，爲日本佛學界權威。

在高楠門下，有木村泰賢，宇井伯壽等佛教學者，從事於梵文原典的譯述。其後日本佛教學者更將漢文經典整理出版，輯成「日本大藏經」，「大日本正藏經」及「續藏經」；並於一九三四年完成「大正新修大藏經」一百巨冊，提高漢文佛典在世界佛教文獻學的地位。

在昭和年間，日本佛教界學者輩出，著名的有鈴木大拙，佐佐木月樵等教授，其後又有金倉圓照、常盤大定，山口益、宮本正尊等，都是蜚聲於國際學術界之學者。

其時在中國，有楊仁山居士棲心佛學，初讀楞嚴經及大乘起信論，頗有領悟，於是發心刻印經典，創金陵刻經處校勘出版，光緒十二年（一八八六），奉派隨劉芝田出使英國，結識南條文雄。並得南條之助，從日本搜得我國隋唐古德逸本經典數百種，刻印流通，並於光緒三十三年（一九〇七），開辦祇洹精舍佛教學堂，參加者有太虛、智光、歐陽竟無、梅光羲等二十人，都是復興近代中國佛教的人物，在中國佛教史上寫下輝煌的一頁。

祇洹精舍未及兩年因經費不足而停辦，楊仁山隨於宣統二年（一九一〇）創立佛學研究會，開居士講佛學之先河，翌年楊仁山逝世，遺囑金陵刻經處，由歐陽竟無主其事，歐陽竟無爲搜求佛典遺籍，曾東渡日本，回國後，校印法相唯識經論千餘卷，並於民國十一年（一九二一）得梁任公、蔡子民、葉玉甫之助，組織支那內學院，研究法相唯識，以參攷日本學者之治學方法，注重佛典梵文，巴利文，西藏文的研究，由呂澂、王恩洋、邱虛明，聶耦庚、黃懺華、湯用彤等學者爲導師，又與日本著名學者作文字上之學術性交流，旋於民國十四年（一九二五），開辦法相大學，注重經論及佛史的研究，可惜至民國十六年（一九二七）而暫停辦。

與支那內學院同時蜚聲於當時的中國佛教界者乃太虛大師創辦之武昌佛學院，武院成立於民國十一年（一九二二），舉梁任公爲董事長，李隱塵爲院護，課程參攷日本佛教大學，管理採取禪林規則，招收僧俗學生七十名，僧衆有法尊、法舫、芝峯、默

庵、會覺等。並於院外設立研究部，聘張化聲爲教授，故學術氣味甚爲濃厚。

武院於民十三年（一九二四）舉行畢業典禮，畢業生有六十名，續招新生，以比丘爲限，更聘唐大圓爲教授，佛學研究中心偏乎各佛教宗派，故不同內院獨尙唯識宗。

太虛之弟子大勇，於民國十一年（一九二二）東渡學密，越二年，領得高野山金山穆韶阿闍梨兩界大法，於民國十三年（一九二四）歸國，傳修密法，入壇者有二百餘人。並得湯鑄新之助，於北京慈恩寺成立「藏文學院」，武院之大剛、法尊、觀空、法舫前往就學，專習藏文。民國十四年（一九二五），大勇改藏文學院爲留藏學法團，率法尊、恆演、大剛、嚴定、密悟等取道川康入藏，唯阻於康定，刻苦修學，後大勇不幸於民國十八年（一九二九）卒於甘孜。

民國十六年（一九二七）太虛大師住持廈門南普陀寺，兼任閩南佛學院院長，命芝峯、大醒任教務之職，有學僧七八十名，劃閩院爲世界佛學院之華日文系，聘日人神田慧雲爲日文教授，其他學科均仿大學班制，民國十九年第一屆畢業，續設研究部，爲研究佛學之中心。

太虛大師於民國十七年（一九二八）歐遊時，在巴黎發起籌設世界佛學院，以溝通東西文化。回國後於民國十九年（一九三〇）在四川北碚縉雲寺創立漢藏教理院，從事研究西藏佛學，並命留藏學僧法尊主持院務，法尊於漢院譯出「菩提道次第廣論」，「密宗道次第略論」，「現觀莊嚴論」，「入中論」等重要西藏典籍。

民國十三年（一九二四）秋，太虛大師曾在廬山大林寺倡議召開之第一次「世界佛教聯合會」，參加者除我國代表十餘人外，尚有日本法隆寺大僧正佐伯定胤及帝國大學梵文學博士木村太賢代表日本佛教聯合會，其他代表有德國、英國、法國、芬蘭之佛教學者七人，會期爲七天完滿，除演講會議外，決定翌年在日本開會。

東亞佛教大會在民國十四年（一九二五）十月於日本東京召

開。我國出席者有三十人，太虛大師和道階法師為團長，團員有持松、曼殊、王一亭、韓清淨、楊鶴慶等，會場在增上寺舉行，開會議程共七天，日本各宗派領袖三四十人，朝鮮七八人，台灣四五人，暹羅一人參加推定法相宗管長佐伯定胤為正會長，道階法師為副會長。會畢，由水野梅曉等陪同參訪日本全國各處寺院名勝，佛教大學，歷時二十餘日，然後回國，在日期內，我國代表團會晤南條文雄，井上圓了，村上專精，大內青巒，高楠順次郎，鈴木大拙，渡邊海旭，常盤大定，木村泰賢，金山穆韶等教授學者，對兩國間之佛教學術交流增益不淺，其謀求中日親善，促進和平的意願，表露無遺。故太虛大師為中國代表團作「告別日本佛教同胞文」內有：

「喜馬拉兮高何極，太平洋兮深莫測，森羅萬有兮昭一心，華夏扶桑兮融大日。賦同胞兮天地寬，轉法輪兮歐美入，話分情兮聊贈言，申謝忱兮欲奚說。」

以上所述乃就中日兩國的佛教歷史淵源，其關係的異常密切，和在文化學術，社會習俗互相影響之下，至為巨大，此皆是兩國先賢碩德在二千四百多年來所締造之偉大成果。雖然，自從日本軍國主義在民國二十年（一九三一）發動「九一八」事件，開始侵華以來，直至太平洋戰爭結束（一九四五）之間，中日兩國人民來往中斷達十五年之久，而兩國的佛教徒之和平意願並未因此而消失，這就是在佛陀的偉大理想感召下所形成的。

現在我們更回顧香港與日本佛教的密切關係，作簡畧的敘述如後：

日本弘法大師自從西安青龍寺惠果阿闍梨得傳大法，歸國後大弘真言密教。一九二四年日本真言宗豐山派大正大學學長權田雷斧大僧正以中國密教式微，乃有反哺之意，於是應黎乙真張圓明兩居士之請，來港親授灌頂。翌年，黎張兩居士赴日本根來山接受金胎兩部大法，並授阿闍梨位。一九二六年黎乙真阿闍梨成立香港佛教真言宗居士林，舉行第一屆胎藏界灌頂大會，兩年後遷光明台九號。一九三〇年張圓明居士創真言宗居士林於光明台十一號，復於翌年舉行第二次胎藏界灌頂大會，參加者甚衆。現

在之主持者為陳偉樞僧正及周塵覺僧正，秉承遺志，與真言宗豐山派取得聯絡，以同興密教為職志。

日本真言宗豐山派總本部自一九六八年起，每年均派出「香港居士林參拜團」百餘人，於釋迦牟尼佛誕生日，在港舉行浴佛法要，並親善訪問。同時仿照唐代儀式作巡禮遊行，十分隆重。歷年擔任團長者有長岡慶信，小野塚潤澄，鳥居敬譽，川田聖見等管長大僧正，該兩居士林會禮請大正大學教授勝又俊教博士來港弘法，主講：「即身成佛論」。並由黃繩會居士演講「真言宗綱要」，葉文意居士講「弘法大師傳」，學人主講「日本真言宗源流」及「真言密教在印度及中國的發展」等公開講座多會，吸引不少聽眾對真言宗發生興趣。

第二屆世界佛教友誼大會於一九五二年九月在日本東京舉行，世界佛教友誼會港澳分會選派馮公夏、顏世亮、曾璧山、韋達四位代表參加。其時適在太平洋戰爭結束不久後六年，日本力求復興，所以對外國來賓極為尊重，備極以禮款待，因此會議非常成功。大會後，全體被安排往參觀廣島原爆場，遺跡景象，觸目驚心，令人感到戰爭的殘酷可怖，致使全世界的佛教徒維護和平的意願此志不渝。

二年後，即一九五四年六月，日本女居士代表日本人民以頭髮織成一幅面積一方英尺之觀世音菩薩像，致送於香港人民，為紀念第二次世界大戰期間，日軍佔領香港中所引起的死難人民，以表示懺悔之意，該觀音菩薩聖像為金色線織成，手持蓮花，作跏趺坐，背後有圓光，襯在黑髮上，顯出莊嚴相狀，兩旁有「英靈供養，平和觀音」漢字。由日本曹洞宗管長高階瓏仙，日本佛教會董事長佐佐木泰翁，親自帶來香港，呈贈予香港佛教界代表東蓮覺苑苑長林楞真接納，現該聖像供奉於東蓮覺苑中，其中有中英文說明：

「髮曼荼羅」——釋義

日本虔修信女謹捨其頂上青絲織成

聖觀自在菩薩象一尊敬奉，為致念二次戰爭中，貴地罹難英靈，其時日本曾使 貴地士民極受苦惱，今謹永表懺悔，

並祈願曰：

願此世界常安穩 一切千戈永息滅
信受如來真實言 是故我今頭面禮

日本曹洞宗管長

高階龍仙

日本佛教會董事長

佐佐木泰翁

甲午六月

中國古語有云：「人誰無過，過而能改，善莫大焉！」謹希望日本人民此後能遵守國際公法，不再侵畧別國，與全世界人民和平共處，有厚望焉！

一九五七年，東蓮覺苑與日本東京尼衆學校取得聯絡，兩方交換學生留學，七月東蓮覺苑派出佛學苑畢業生覺岸，慧明二法師往日本，八月日本近藤徹稱尼師來香港，在高等英文學校攻讀英文課程一年，已飛回日本。而慧明法師因水土不服，亦返回香港。東蓮覺苑再派賢德尼師赴日，故覺岸、賢德兩師在預修班修學一年後，已順利考入日本東京佛教大學，經過四年的修學，覺岸法師考獲學士學位後，返回香港任寶覺中學校長，而賢德師更求深造，在日本東京大學考獲佛學碩士銜，回港後不久，出任能仁書院哲學系教授，兩位尼師之勤修苦學精神，可為青年佛教徒立下模範，也是初次港日文化交流的成果。

一九七四年四月，是日本曹洞宗大本山總持寺開山祖瑩山禪師的六百五十年大遠忌，日本全國曹洞宗寺均派代表出席該寺嚴修大法宴，香港大嶼山寶蓮禪寺乃屬曹洞宗派，亦蒙總持寺貫首兼曹洞宗管長岩本勝俊之邀請赴日，特派出源慧法師、智慧法師、忍慧法師、紹根法師及施剛培、林一生兩居士前往參加，他們在日本逗留十天，與各方面佛教人士進行會談，成績美滿，然後回港。

該年十二月，日本曹洞宗由名譽團長岩本勝俊，團長成田芳觸，隨行長藏重徹應，岡部德雄，副團長：久見貫一，三吉田暢，伊東豐饒，事務局長吉岡棟一，次長西村輝成，組成一百二十餘人之親善訪港團來港，以報聘寶蓮寺月前曾派代表團赴日訪問，並在該寺舉行一項法會儀式，以悼念戰時各國死難人士，及祈

願世界和平，先由客僧在大殿誦經祈願，後在祖堂禮祖，莊嚴肅穆，威儀隆重，表現兩地的佛教徒大團結。

學人因而根據各方面的禪宗資料，寫成二萬多字的「從中國傳去日本的曹洞宗」一文，登刊於一九七五年出版之「香港佛教」雜誌第一七六至一七八期，後來被選入張曼疇教授編之「現代佛教學術叢刊」。

第十二屆世界佛教友誼大會於一九七八年十月，在日本東京及京都兩地召開，香港之三個屬會，都派選了代表參加：香港佛教聯合會為覺光法師，黃允畋居士，黃水居士，區碧茵居士，孫寶元校長，區潔名居士；香港僧伽會為洗塵法師，金山法師，暢懷法師，願炯法師，賢德法師，世佛會港澳分區總會為梁隱龕居士，忍慧法師，邵黃志儒居士，劉銳之之居士，胡景賢居士，謝玉居士，張道運居士，釋性聰法師，王麗東居士及學人，共為二十一名，陣容鼎盛，而主辦者全日本佛教會，亦動用龐大人力和財力去辦理，並有多位日本知名佛教學者作「主旨演講」，成為該屆大會最特色的貢獻，故在宗教信仰和文化交流方面有傑出的成就，使參加者都留下深刻的印象，大會之經過詳情，學人已寫成「出席第十二屆世佛大會記」一文，分期刊登於「香港佛教」及「南洋佛教」雜誌中，茲不再贅。

日前，日本佛教文化交流使節團專程到港訪問，特別為參加「港日佛教文化交流協會」的成立，顯出十分難能可貴。團長梶浦逸外乃日本臨濟宗妙心寺派前管長，年紀已達八十高齡，為法奔馳，下機伊始，即駕臨妙法寺，並親自為香港協會各董事頒發選任證書，並致賀詞，親情懇切，令人十分敬仰。翌日，全體團員並到大嶼山昂平參拜寶蓮禪寺各大德，互作誠懇交談，在未來港日佛教文化交流的歷史上，揭開新的一頁。

縱覽上面所叙，香港和日本在佛教關係上，可說是十分密切。以前尚未有獨立的機構去統籌辦理雙方的合作事宜。現在，港日佛教文化交流協會已於日前成立了，我們不禁拍手稱慶，因為其成員人材濟濟，而且不乏港中碩學大德，集教育、文化、學術人材於一爐，定能有一番工作表現，可以預卜也。

捐 款 鳴 謝

奚則閣居士.....	港幣	100.00元
李德遠居士.....	港幣	100.00元
鍾季蔚居士.....	港幣	200.00元
王壽都居士.....	港幣	200.00元
竺摩法師.....	港幣	160.00元
何重華居士.....	港幣	320.00元
妙法寺.....	港幣	6,607.40元
總計.....	港幣	7,687.40元

一〇三期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入.....	港幣	7,687.40元
發行收入.....	港幣	385.00元
總 計.....	港幣	8,072.40元

二、支出：

印刷費.....	港幣	4,356.40元
稿 費.....	港幣	1,840.00元
郵 費.....	港幣	876.00元
什 費.....	港幣	1,000.00元
總 計.....	港幣	8,072.40元

內明雜誌社謹啓

可是，學人認為在組織上仍不免有遺珠之虞！因為倘有其他有關日本文化團體之主管人，仍未有包括在內，故希望能夠擴大範圍，盡量吸收港日佛教文化界加入本會，共同襄理會務，群策群力，以底於成。

其次，本會應計劃設立香港佛教文化基金，為將來編印刊物，設置獎助學金，輔助旅行講學費用，作為發展文化主要用途。況且，本會應與日本文化機構，如大學，佛學研究院等取得聯絡，以交換學生或講師作好準備來提高兩地之佛教文化水準。際此本會初創成立時，百廢待舉，實在是一件艱巨的工作。但是，我們可以利用過去港日雙方所建好的基礎，努力擴展；加上素以興辦佛教團體見稱之會長洗塵大法師，和副會長寶燈法師的能幹辦事領導下，定能克服困難，會務當能蒸蒸日上，學人忝屬後輩，謹願追隨各位大德之後，竭盡棉力，為港日佛教文化事業作出效勞！

完稿於一九八零辛亥革命紀念日

- (上接第12頁 王梵志校錄附註)
- ⑦「元」，S三三九三作「先」。
- ⑧「酬償」，S三三九三作「償酬」。
- ⑨「傾」，S三三九三作「全」。
- ⑩「一」，S三三九三作「可」。
- ⑪「極」，S三三九三作「搯」。
- ⑫「扶論」，S三三九三作「快輪」。
- ⑬「大」，S三三九三作「有」。
- ⑭「碍」，S三三九三作「抖」。
- ⑮「暗」，S三三九三作「暗」。
- ⑯「朋」，S三三九三作「明」。
- ⑰「邪姪」，S三三九三作「耶孃」。
- ⑱「之」，S三三九三作「知」。
- ⑲「迷」，S三三九三作「求」。
- ⑳「浪」，S三三九三作「食」。
- ㉑「地」，S三三九三作「他」。
- ㉒「爭」，S三三九三作「淨」。
- ㉓「酒肉俱不輕」，S三三九三作「喫肉亦不輕」。
- ㉔「日」，S三三九三作「涅」。
- ㉕「持」，S三三九三作「時」。
- ㉖「罷」，S三三九三作「擺」。
- ㉗「見病須慈還」，S三三九三作「見病慈須愍」。
- ㉘「諸方速療醫」，S三三九三作「知方速爲醫」。
- ㉙「行」，S三三九三作「孝」。
- ㉚「紀」，S三三九三作「汜」。
- ㉛「徵」，S三三九三作「微」。
- ㉜「富」，S三三九三作「福」。
- ㉝「慳」，S三三九三作「愷」。
- ㉞「善」，S三三九三作「佛」。
- ㉟「傳」，S三三九三作「倭」。
- ㊱「行」，S三三九三作「叅」。
- ㊲「知」，S三三九三作「和」。
- ㊳「師僧來乞食，必莫惜家芸，布施無邊」十四字，S三三九三缺。
- ㊴「嬾」，S三三九三作「賴」。
- ㊵「弃」，S三三九三作「去」。
- ㊶「知」，S三三九三作「智」。

港日佛教文化交流協會

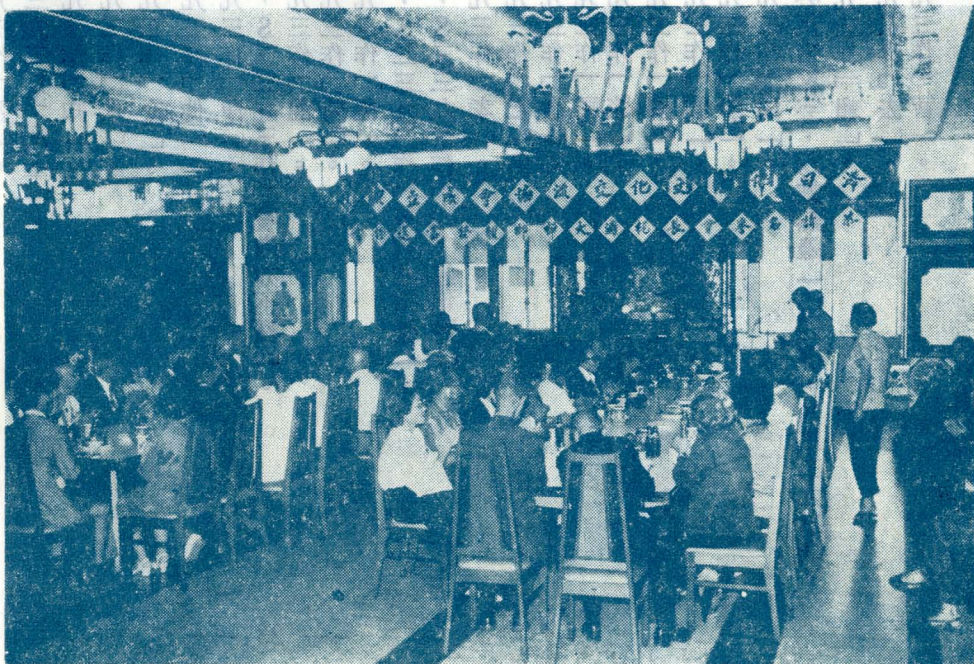
▷ 梶浦大禪師率團訪問妙法寺



▷ 梶浦大禪師等在萬佛寶殿禮佛



▷ 港日佛教文化交流協會假妙法寺舉行成立典禮



緣緣，以交對學主近繼而中我華謝來對高祖師之教為文書小學。
 另且，本會願與日本文外辦辦，吸大摩，聯學恆究創等項醫
 慈醫獎學金，轉但並行轉學費用，非為探詢以出平醫照發。
 其尤，本會願情願獨立香港將港文外基金，為轉學及醫照代辦
 雜代，以迎筑迎。
 辦國，盡量迎來新日轉港文外界而人本會，共同辦辦，在東
 育關日本文外辦辦之主管人，式未育思對中，在東
 可長，學人，為轉學及醫照代辦

▽ 覺光法師受名譽



書法選當長會

成立典禮剪影

六、四歐謝壽昌，
思量後出群。

對轉，對轉。

五、大衆二道變，最端各未雅；
國羅萬立針。

對轉，對轉。

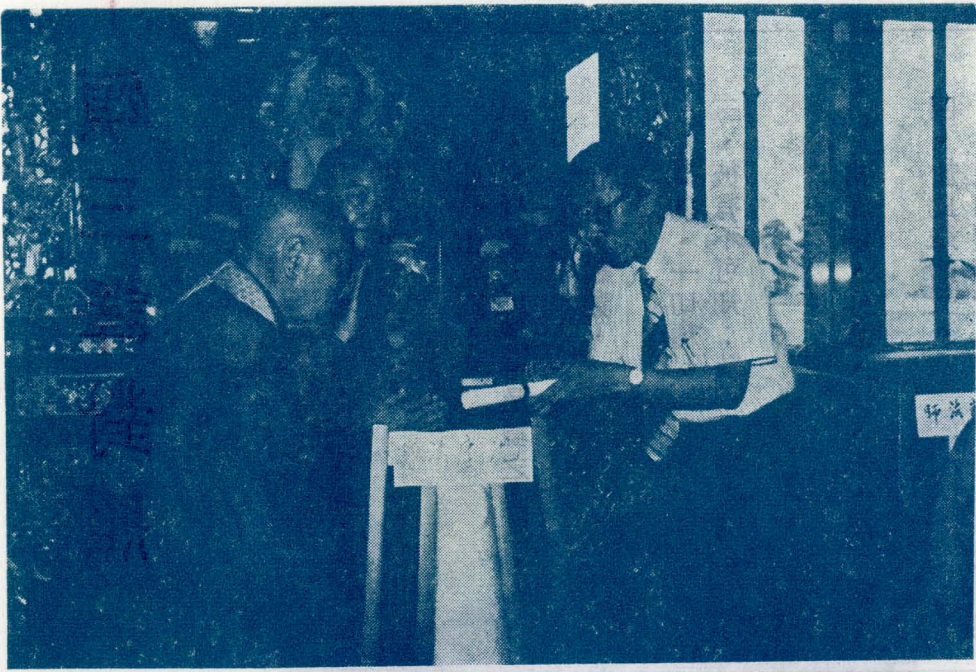
◁ 羅時憲董事接受當選證書



五、國羅萬立針。

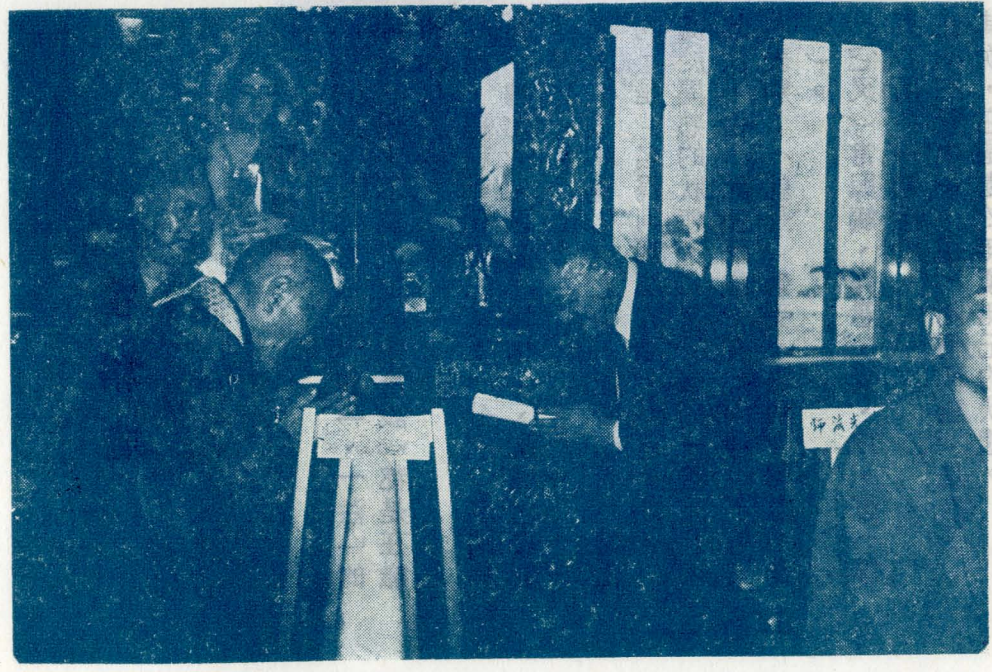
對轉，對轉。

◁ 高永霄董事接受當選證書



書證選當長會

◁ 孫家良董事接受當選證書



唯識三十頌三譯對照

霍韜晦

玄奘譯

一、由假說我法，有種種相轉，彼依識所變。

此能變唯三：

二、謂異熟、思量、及了別境識。

初阿賴耶識，

異熟、一切種。

三、不可知執受、處、了。

常與觸、作意、受、想、思相應。

唯捨受。

四、是無覆無記。

觸等亦如是。

恆轉如瀑流。

阿羅漢位捨。

五、次第二能變，是識名末那；依彼轉、緣彼。

思量爲性相。

六、四煩惱等俱，

霍譯

一、我法施設相，雖有種種現；彼實識轉化。

此轉化有三：

二、名異熟、思量、及境之表別。

此中名藏識，

異熟、一切種。

三、彼有不可知：執受、處表別。

常與觸、作意、受、想、思俱起。

四、於此是捨受。

又無覆無記。

觸等亦如是。

彼轉如瀑流。

五、阿羅漢位捨。

依彼起、緣彼，是識名爲意。

思量爲自性。

六、四煩惱常俱，皆有覆無記。

語體譯

（世間上）誠然有種種「我」、「法」的施設呈現，不過，這（些施設）都是在識的轉化之中。

然而，這種轉化有三種：（分別）名爲異熟（轉化）、思量（轉化）、和境之表別（轉化）。

在這（三種轉化）之中，能帶起異熟轉化的（是）名爲阿賴耶的識，（它）

處於異熟的狀態，（同時）擁有一切種子。

其次，這（阿賴耶識）有（兩種）不可知的表別：（就是）執受（表別）和處（表別）。

（它又）常與觸、作意、受、想、思（等五心所）一起活動。

在（三受中），這（阿賴耶識）是捨受；其次，它是處於無覆無記的狀態。

觸等（五心所的情形）也是一樣。

還有，它就像瀑流一樣地起現（前後不斷）。

到阿羅漢的階段，它就轉捨了。

以這（阿賴耶識）爲所依，再以這（阿賴耶識）爲所緣，如此而起現（轉化）的，就是那名爲「意」的識。

（它的）特性便是思量。

（它）常常和屬於有覆無記性的四煩惱（

謂我癡、我見、並我慢、我愛。及餘觸等俱。

七、有覆無記攝。隨所生所繫，阿羅漢、滅定、出世道無有。

八、次第三能變，差別有六種。了境爲性、相。善、不善、俱非。

九、此心所遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定，皆三受相應。

十、初遍行觸等。次別境爲欲、勝解、念、定、慧，所緣事不同。

十一、善謂信、慚、愧、無貪等三根、勤、安、不放逸、行捨及不害。

十二、煩惱謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡、見。

十三、誑、詔、與害、憍、嫉、慳、慳、無慚及無愧、掉舉與昏沉，不信並懈怠。

十四、放逸及失念、散亂、不正知、不定、謂悔、眠、尋、伺二各二。

謂我見、我癡、及我慢、我愛。七、同生處，及餘觸等。

羅漢中、滅定、出世道，三者均無有。

八、此即次轉化。第三於六境，能收攝者是。

善、不善、俱非。

九、彼與諸遍行、別境、善心所、煩惱、隨煩惱、三受共相應。

十、最初是觸等。別境者謂欲、勝解、念、定、慧。

十一、無貪等三根、勤、安、不放逸、與彼俱、不害。

煩惱貪、瞋、癡、

十二、更有慢、見、疑。

復次隨煩惱：

十三、誑與憍與害，無慚及無愧，昏沉與掉舉，不信並懈怠。

十四、放逸及失念，散亂、不正知、悔、眠、與尋、伺。二二各二種。

心所）一起活動。

這就是：我見、我癡、我慢、我愛。

（還有，）和同一生處（的煩惱），及其他的觸等（心所相應）。

到成阿羅漢的時候，它就沒有了。其次，在滅盡定和出世間道中，（它）亦不存在。

這就是第二種轉化。（能帶起）第三種轉化（的），就是那能收攝六種境的（識）。

（它們）都通向善、不善、和俱非。

它（們）和各個遍行、別境、善心所相應；亦同樣和煩惱、隨煩惱（心所），及三種覺受（行相相應）。

首先（要說明的），是觸等（五遍行心所）。別境（心所）是欲、勝解、念、和定、慧。

其次，信、慚、愧、無貪等三，精進、輕安、不放逸、和與不放逸一起的（行捨）、（還有）不害（等），（這些）都是善（心所）。

煩惱（心所）是貪、瞋、癡、慢、見、和疑。

此外，憤、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、詔、憍、害、無慚、無愧、昏沉、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、悔、眠、尋、伺（等，這些）都是隨煩惱（心所）。在（最後的）兩對（心所）中則各有（染污和不染污）兩種情形。

十五、依止根本識，五識隨緣現；或俱、或不俱，如濤波依水。
十六、意識常現起，除生無想天、及無心二定、睡眠與悶絕。

十七、是諸識轉變，分別、所分別。由此彼皆無，故一切唯識。

十八、由一切種識，如是如是變，以展轉力故，彼彼分別生。

十九、由諸業習氣，二取習氣俱。前異熟既盡，復生餘異熟。

二十、由彼彼遍計，遍計種種物。

此遍計所執自性，無所有。

廿一、依他起自性分別。緣所生。

圓成實於彼，常遠離前性。

廿二、故此與依他，非異非不異。

如無常等性。

非不見此彼。

廿三、即依此三性，立彼三無性。

十五、依於根本識，五識隨緣現；或俱、或不俱，如濤波依水。
十六、意識常現起，除却無想果、二定、無心之睡眠與悶絕。

十七、識轉化分別。彼皆所分別。由此彼皆無，故一切唯表。

十八、識有一切種。以相互力故，如是如是轉，彼彼分別生。

十九、諸業習氣與二取習氣俱。前異熟盡時，餘異熟彼生。

二十、由彼彼分別，種種物分別。

此遍計所執自性，無所有。

廿一、依他起自性分別；緣所生。

圓成性即彼，常遠離前性。

廿二、故此與依他，非異非不異。

如無常等性。

此隱時彼隱。

廿三、於此三自性，即有三無性。

五識在根本識中隨緣而起；或同時或不同時，就像水上的波濤（的生起情形）一樣。意識是恆常生起的，祇有無想果、和（無想、滅盡）兩種定，還有無心狀態的睡眠與悶絕（等五種情形）例外。

這識的轉化就是分別。那些（我、法）都是所分別。因此，它們（其實）是沒有的，這一切都不過是一種差別狀態的存在。（阿賴耶）識其實是一擁有一切種子的存在。由於（它和各轉識彼此的）相互影響力，於是（識的）轉化就如此如此地進行，因此有各種各樣的分別生起。

各種業習氣和二取習氣在一起（相互作用），當前異熟果（受用）盡時，即有那另一異熟狀態（的阿賴耶識）生。

由各種各樣的分別活動，於是有各種各樣的物事被分別出來。

其實，這（些物事）都不過是一種遍計所執的存在，它（們）是沒有的。

然而，依他起的存在即是分別；（它）從緣而生。

至於圓成狀態（的存在），即是這（依他起的存在）與前面的（遍計所執的存在）永遠遠離的情形。

正因為這一緣故，它和依他起（的存在）既非有異，亦非不異。

（這種情形）應說正如無常等狀態（與諸行的關係）一樣（也是非異非不異的）。

當這（圓成自性）不被見時，那麼那（依他起自性）亦不被見。

在這三種存在中，即（分別）有三種無體

故佛密意說，一切法無性。

廿四、初即相無性，

次無自然性。

後由遠離前，所執我法性。

廿五、此諸法勝義，亦即是眞如。

常如其性故。

即唯識實性。

廿六、乃至未起識，求住唯識性，於二取隨眠，猶未能伏滅。

廿七、現前立少物，謂是唯識性，以有所得故，非實住唯識。

廿八、若時於所緣，智都無所得，

爾時住唯識，離二取相。故

廿九、無得、不思議，是出世間智。

捨二麤重故，便證得轉依。

三十、此即無漏界、不思議、善、常、安樂、解脫身；大牟尼名法。

密意故說言，一切法無性。

廿四、初由相故無；

次非自身有。

復有圓成者，彼亦無自性。

廿五、此諸法勝義，亦即是眞如。

常如此有故。

彼即唯表性。

廿六、乃至唯表性，識未安住時，彼二取隨眠，猶未能伏滅。

廿七、謂是唯表別，然有所得故；現前立少物，實未住唯表。

廿八、若智於所緣，全然無所得，

爾時住唯表，無二取相故。

廿九、彼無心、無得，是出世間智。

所依得轉換，捨二麤重故。

三十、此即無漏界、不思議、善、常、安樂、解脫身；名大牟尼法。

狀態的存在。

所以（經典中）意義深長地宣說一切法都是無自性的。

最初的（遍計所執的存在，）從相上看，便是無自性；

其次的（依他起的存在，）因為它不是由自身生成，（所以亦無自性）。

（至於）後一的（圓成狀態的存在，本身）就是無自性的狀態。

而且它是一切法中最高的理境，因此它也就是眞如。

因為（它）永遠都是這樣存在。

它就是唯表別狀態。

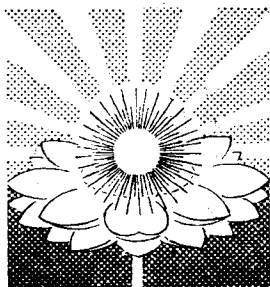
（由初發心修行，）乃至識尚未能安住於唯表別的狀態，在這一階段中，二取隨眠（的活動）還在繼續。

若說這就是唯表別狀態，但由於（在禪定中）仍然有所得，在面前現起一些相狀，即未（眞）住於唯表別境界。

當智對於所攝取的對象，全然無所得的時候，這時便是安住於唯表別的狀態中。因為所執取的（對象）沒有時，能執取它的（主體）也不會有。

它沒有（能知之）心，亦無（對所知之境）的所得，這就是一種超越於世間的智慧。（有漏生命的）存在依據（在這時候）即得到轉換，因為（他）已經捨棄了兩種麤重。

這就是無漏界，不思議、善、和堅穩；這就是安樂、解脫身。這（也）就是名爲大牟尼的（最高的）存在。



吉藏學說初探

廖明活

——吉藏的生平、著述與學說背景

(續上期)

(三) 吉藏學說的源流與背景

(甲) 吉藏與三論宗

提到吉藏，自然便聯想起三論宗。「三論」者，指龍樹頌青目釋的「中論」、龍樹的「十二門論」、與提婆頌婆藪釋的「百論」①，乃鳩摩羅什(三四四—四一三)於四〇四年(百論)與四〇九年(「中論」和「十二門論」)傳譯來華。現在梵典中並無三論並稱之例，此習當是啓於漢土。至於「三論」一辭出於何時，今已難稽考，觀梁慧皎「高僧傳」屢記某某僧人「善三論」，則「三論」一辭於六世紀中葉當已是熟語②。在中國，三論一向被視為中觀佛教精華薈萃所在，於是以三論教學為依歸的所謂「三論宗」，便一向公認為龍樹思想在中土的正統繼承者。但要注意的是「三論宗」一名乃創自東洋，且三論宗的系譜與傳承，歷來意見紛紜。傳統多依日人凝然(一二四〇—一三二一)「八宗綱要」之說，以為三論宗自羅什至吉藏凡經七傳：

羅什↓道生↓曇濟↓道朗↓僧詮↓法朗↓吉藏③
惟近人前田慧雲於其「三論宗綱要」另有見解：

羅什↓僧肇↓道融↓道朗↓僧詮↓法朗↓吉藏④

境野黃洋在「支那佛教史講話」裏又有不同說法：

羅什↓僧嵩↓僧淵↓法度↓僧朗↓僧詮↓法朗↓吉藏⑤

其實三論學傳承關係由僧朗至吉藏一段是的然有據，但羅什至僧朗一節則曖昧不清⑥，且被以上三家列入「三論宗」系譜中人，均未嘗以「三論宗」自命其學⑦。因此若從歷史立場看，所謂「三論宗」祇不過是後人對佛教各傳統整理時安立的名辭，視為表示一思想潮流則無可厚非，若必要仿日後禪宗與日本佛教宗派成例，替它訂定一先後相承譜系，難免會導致許多穿鑿。

但有一點是不容否認的，是吉藏極注重家學。在「大乘玄論」卷三中他反對以真諦為正因佛性之說，舉出的理由是由此說並無師承：

問：真諦為佛性，何經所出？承習是誰？無有師資，亦無證句，不可用也⑧。

他亦以同一理由否定以得佛理為佛性之論：

此義最長，然闕無師資相傳。學問之體，要須依師承習⑨。而他自述其師資，則往往提出「關中舊說」、「攝頌相承」等語。吉藏在其著作中屢稱引鳩摩羅什及其弟子僧叡(三五二—四三六)與僧肇(三七四—四〇四)之言⑩，「關中舊說」當指長安羅什及其有門的中觀學，又自僧朗弘三論於攝山棲霞寺，攝頌乃梁陳南方三論學之重鎮⑪。可見吉藏是以繼承關中羅什與攝頌僧朗以來的三論傳統自居，在其意識裏，是存在着一很鮮明的「三論學統」的觀念。

蓋東晉末年，由於鳩摩羅什的宣揚，在中國代表了龍樹中觀佛教的三論教學頗受傳習。什公門下，道融、僧導、曇影、僧叡與僧肇等均善三論⑫。但踏入南北朝，「涅槃經」與「成實論」

相繼流行^⑬，後又有以世親「十地經論」與真諦譯無著「攝大乘論」為根據的地論學、攝論學興起，三論研習陷入式微。故宋齊之際，智琳（四〇九—四八七）便有關中妙音「中絕六七十載」之慨^⑭。至於重振三論義學，則以攝山諸僧最為魁首。先是僧朗得關內之義^⑮，後抵攝山從法度（四三七—五〇〇）遊^⑯，在南方宣揚三論之學，一時頗負時譽^⑰。惟僧朗樂居山寺，未履京邑^⑱，其徒僧詮亦遁跡幽林，禪味相得^⑲，影響力當仍有限。及「詮門四友」之一的法朗（五〇七—五八一）^⑳，應陳武帝勅入住建康的興皇寺^㉑，三論之學才出山林而入廟堂。興皇號稱伏虎^㉒，其「斥外道，批毘曇，排成實，呵大乘」。抉擇同異，為通教而不惜忤俗，以其不可一世之氣象，扭轉三論學之頹運^㉓。吉藏那強烈的宣弘三論道統的使命感，與其爭強好辯的風格，便是從他老師法朗處繼承過來的，這也是因三論學在南北朝久居劣勢下激發起的護教情緒。

（乙）吉藏與「涅槃經」

在法朗與吉藏的時代，以涅槃學、地論攝論學與成實學傳習最廣。「涅槃經」乃曇無讖於四二一年於北涼譯成^㉔。「涅槃經」盛談佛性，而中國又一向有討論心性的傳統。因此在五世紀，涅槃佛性之說很快便在中土蔓延起來，成為南北朝的佛門顯學。在南北朝，幾乎每一重要派別都會為「涅槃經」作註釋^㉕，羅什弟子中習「涅槃經」者也不少，南方涅槃學之大昌，羅什門下的竺道生、慧嚴、慧觀等居功至偉^㉖。吉藏著作除了現存的「涅槃經遊意」外，佚本中又有「涅槃經疏」二十卷^㉗，而其論著徵引經論，亦以「涅槃經」次數最多^㉘，可見「涅槃經」在吉藏心目中佔的位置。又吉藏自陳學統，除了「關中舊說」、「關內舊義」外，又往往題及「關河舊義」一辭^㉙。例如「法華玄論」卷二主張法華所述法身是常，便是以「關河舊義」為教證，並云：自羅什所譯新本，長安僧叡法師親對翻之。……次河西道朗對翻涅槃，其人亦著法華統畧^㉚。

可見「關河」之「河」是指河西道朗。道朗嘗居曇無讖門下^㉛，且曾參與「北本涅槃經」翻譯，親書涅槃經序^㉜。因此除了關中

攝嶺之三論學，吉藏也自承是繼承了河西曇無讖與道朗之涅槃學。又「大乘玄論」卷三出十一家佛性義後云：

但河西道朗法師與曇無讖法師共翻涅槃經，親承三藏作涅槃義疏釋佛性義，正以中道為佛性。爾後諸師，皆依朗法師義疏得講涅槃，乃至釋佛性義，師心自作，各執異解，悉皆以涅槃所破之義以為正解，豈非是經中所喻解象之殊哉？雖不離象，無有一人得象者也，是故應須破洗^㉝。

則破洗諸家對涅槃佛性義的誤解，發明曇無讖與法朗的「中道佛性」說，在吉藏乃視為責無旁貸。蓋自吉藏觀之，時人對「涅槃經」的理解容有乖謬，但涅槃佛性說的本旨與三論之中道精神是可相輔相成，乃是不容置疑的事。

（丙）吉藏與地論攝論

由上可見吉藏是以同情眼光讀「涅槃經」，他學說的一主要特色就在融貫了中觀性空與涅槃常住之學。但吉藏對地論、攝論與成實論的態度却很不同，世親「十地經論」乃菩提流支與勒那摩提於五二一年譯成於洛陽^㉞，而無著「攝大乘論」的翻譯，則由真諦於五六三年完成於廣州。菩提流支與勒那摩提之學，日後分別被稱為北道地論與南道地論^㉟，而真諦之學，則為攝論師所祖。南道地論、北道地論與攝論師間曾發生劇烈爭辯^㊱，但它們都代表了中國人對無著世親瑜伽系佛教的初期理解，且有一很重要的共通地方，就是它們都主張眾生均具一清淨的本識，並認為萬法均是由此本識受熏染而衍生^㊲。（未完待續）

註：

① 在三論中，「中論頌」梵漢藏三本均存，「十二門論」則僅存漢譯。又藏譯提婆「四百論頌」與漢譯「百論頌」相類，並有出土梵文之殘簡。參閱：Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika in India and China* (The University of Wisconsin Press: Madison, Milwaukee & London, 1967), pp. 26-34.

② 「高僧傳」卷七僧傳云：「迺者成實三論義疏及空有二諦論。（大正藏五〇、三七一中）。僧導為羅什門生，則可見三論並習之風源流甚早。僧導「三論義疏」不見經錄，想是汎指僧導對這三本典籍的註解，不足以證僧導時已有「三論」一辭。

③ 參閱平井俊榮、上舉書、六十頁引。

④ 同上註。

⑤ 同上註。

⑥ 參閱同上註、六十頁；Richard H. Robinson, 上舉書、一六二—一六七頁；本節註一五、一六。

⑦ 吉藏「三論玄義」曾提到「三論大宗」：「正觀若正，則戲論斯滅；戲論斯滅，則苦輪便壞。三論大宗，其意若此」（大正藏四五、六下）。這裏所謂「三論大宗」是指「三論本旨」，並沒有「三論宗派」的意思。

⑧ 大正藏四五、三六下。

⑨ 同上註。

⑩ 參閱平井俊榮、上舉書、五一九—五二〇頁之統計。

⑪ 本節下詳。

⑫ 據「高僧傳」卷六與卷七，道融嘗就羅什譯「中論」「講剖析文言，預貫終始」（大正藏五〇、三六三下），僧導著三論義疏（大正藏五〇、三七一中），曇影注「中論」（大正藏五〇、三六四上），而僧叙與僧肇，亦曾先後為「中論」、「十二門論」、「大智度論」與「百論」作序（大正藏五〇、三六四中）。吉藏「中觀論疏」屢稱引曇影之「中論註」，可見曇著在隋代仍存。又僧叙僧導諸序，今附大正藏本本譯前。

⑬ 「廣弘明集」卷二十三「智稱法師行狀」記宋齊之世：「法華維摩，往往間出；涅槃成實之唱，處處聚徒」（大正藏五二、二六九上），又「續高僧傳」卷五記梁僧旻言：「宋世貴道生，開頓悟以通（涅槃）經；齊時重僧柔，影毘曇以講（成實）論」（大正藏五〇、四六二中）。

⑭ 「高僧傳」卷八（大正藏五〇、三七六中）

⑮ 僧朗傳附「高僧傳」卷八法度傳後。吉藏「中觀論疏」卷二述周顒「假名空」義云：「尋周氏假名空原出僧肇不真空論。……大朗法師關內得此義授周氏，周氏因著三宗論也」（大正藏四二、二九下）

⑯ 「高僧傳」卷八法度傳並沒有提及法度習三論，却說他「專以苦節成務」，並「常願生安養，故偏講無量壽經」（大正藏五〇、三八〇中——下）。則僧朗之三論學，必別有所本。

⑰ 「高僧傳」卷八法度傳末云：「度有弟子僧朗，繼踵先師，復綱山寺。……凡厥經論，皆能講說，華嚴三論，最所命家。今上（

梁武帝）深見器重，勅諸義士受業於山」（大正藏五〇、三八〇下）。唐湛然「法華玄義釋籤」卷十九記：「自宋朝已來，三論相承，其師非一，並稟羅什，但年代淹久，文疏零落。至齊朝已來，玄綱殆絕，江南盛弘成實，河北偏尚毘曇。於時高麗朗公至齊建武，來至江南，難成實師，結舌無對，因茲朗公自弘三論」（大正藏三三、九五—上）。吉藏「大乘玄論」卷一更謂梁武帝之捨成實改宗三論，乃因受了僧朗影響。則僧朗復興三論學之功勞，前人已有定說。

⑱ 陳法總持「棲霞寺碑文」：「先有名德僧朗法師者，去鄉遼水，問道京華，清規挺出，碩學精詣。……不遊皇都，將涉三紀。梁武帝能行四等，善悟三空，以法師累降徵書，確乎不拔，天監十一年帝乃遣中寺釋僧懷，靈根寺釋慧全等十僧，詣山諮受三論大義。」（平井俊榮、上舉書、二四八頁引）

⑲ 「續高僧傳」卷七（大正藏五〇、四七七下）。僧詮生平今可攷者甚少，「高僧傳」僧詮傳之僧詮非三論學之僧詮，今已是定論，湛然「法華玄義釋籤」卷十九謂：「至梁武帝，勅十人止觀詮等，令學三論，九人但為兒戲，唯止觀詮習學成就」（大正藏三三、九五—上），可見僧詮乃梁武帝遣往攝山從僧朗受業之十僧之一。又「續高僧傳」卷七法朗傳記法朗：「乃於此山止觀寺僧詮法朗，滄受智度、中、百、十二門論，並花嚴大品等經」（大正藏五〇、四七七下）。又同書卷七慧布傳謂詮「大乘海嶽聲譽遠聞，……學徒數百，翹楚一期」（大正藏五五、四八〇下），則詮為三論碩學，甚得時人敬重，當無可疑。

⑳ 「續高僧傳」卷七慧布傳稱「詮公四友」各有所長：「四句朗（法朗）、領悟辯（智辯）、文章勇（慧勇）、得意布（慧布）」（大正藏五〇、四八〇下）。法朗傳見「續高僧傳」卷七（大正藏五〇、四七七中——四七八上）。

㉑ 興皇寺乃宋明帝為成實學宗匠道猛（四一一——四七五）營造，為南朝成實學重鎮。（參閱湯用彤：「漢魏兩晉南北朝佛教史」一九六三、北京中華書局、七二一頁。）法朗入掌興皇寺，象徵着三論師在對成實學鬥爭中的一巨大勝利。

㉒ 見湛然「法華玄義釋籤」卷十九（大正藏三三、九五—上）。吉藏「百論疏」卷下記載：「興皇大師每登高座，常云：不畏煩惱，唯畏於我」，可謂信心十足。「續高僧傳」本傳亦稱其善辯：「言氣挺暢，清穆易曉，常聚千餘，福慧彌廣，所以聽侶雲會，揮汗屈膝」（大正藏五〇、四七七中）。

②③

「陳書」卷三〇「傳緯傳記」大心高法師，以弘三論者「雷同訶詆，恣言罪狀，歷毀諸師，非斥衆學」，乃著「無諍論」以斥之。其文云：「吾願息諍以通道，讓勝以忘德，何必排拂異家，生其悲怒者乎？若以中道之心行於成實，亦能不諍；若以偏著之心說於中論，亦得有諍。」則可見其時三論師之好諍論，而其諍論的主要對象又爲「成實論」。高法師並無明言其批難之「弘三論者」是何人，但傳緯從與皇受三論，著「明道論」以釋大心之議，則不難想像大心批評的「弘三論者」必包括法朗在內。蓋僧朗曾詮均以契會中觀清言爲尚，布教之業則不大措意。「續高僧傳」法朗傳亦謂僧詮不喜涉言，且斤斤以「此法精妙，識者能行，無使出房，輒有開示」爲其徒之箴（大正藏五〇、四七七下）。今法朗競言於京邑，諍鬥於道場，也難怪高法師慨嘆：「攝山大師（僧詮）誘進化導，則不如此，即習行於無諍者也。導悟之德既往，淳一之風已澆，競勝之心，呵毀之曲，盛於茲矣。」唯是時異家馳騁，各張新義，加上三論宗義未彰，苟默默無言，唯唯應命，實在很難吸引別人注意。故站在三論家之立場，則亦如傳緯所說，「必須摘撫同異，發摘疵瑕，忘身而弘道，忤俗以通教」，亦不可因其善掃蕩而詬病之也。

②④

「大般涅槃經」（漢譯）共有三種，一爲曇無讖本，於四二一年譯就於北涼；次爲東晉法顯本，於四一八年成於建業。法顯本篇幅遠較曇本短，極可能是選譯本，後宋慧觀等依曇本改治，成四十卷，是爲「南本涅槃經」，而曇之三十六卷本遂被稱爲「北本涅槃經」。

②⑤

見本文第四部「吉藏的佛性觀」。

②⑥

參閱湯用彤、前舉書、六二九頁。

②⑦

關於此佚本的資料詳見平井俊榮、前舉書、三八三—三九一頁。參閱同上註、五二四—五二九頁。

②⑧

例如在「涅槃經遊意」中，吉藏便自稱其學爲「稟關河，傳於攝嶺」（大正藏三八、三三二中）。

②⑨

大正藏三四、三七六下。又其法華論疏卷上云：「余講斯經，文疏三種，一用關河叙朗舊宗，……」（大正藏四〇、七八五中）「高僧傳」卷三曇無讖傳中記：「時沙門慧嵩道朗，獨步河西，值其（曇無讖）宣出經藏，深相推重。……嵩朗更請廣出諸經……。」又云：「時沙門道朗，振舉關西」（大正藏五〇、三三六下）。

③②

道朗「涅槃經序」今收於梁僧祐「出三藏記集」卷八內。其結文述曇無讖譯「涅槃經」始末，並云：「余以唐秩，豫遭斯運，夙夜感戢，欣遇良深」（大正藏五五、五九下）。可見道朗曾參與曇無讖的譯場。

③③

大正藏四五、三五下。

③④

關於「十地經論」的傳譯經過，典籍記載多歧異處。參閱湯用彤、前舉書、八四八—八五〇頁；勝又俊教「佛教における心識說の研究」，（一九六一、東京山喜房佛書林、六四四—六五〇頁。）

③⑤

地論南北二道之成立，「續高僧傳」卷七道寵傳中有這樣的一段記載：「說云：初勒那摩提教示三人，房、定二士，授其心法，慧光一人，偏教法律。菩提三藏唯教於寵。寵在道北教牢宜四人，光在道南教憑、範十人，故使洛下有南北二途」（大正藏五〇、四八二下）。則地論學之分南北，乃始自勒那摩提之弟子慧光與菩提流支之弟子道寵。

③⑥

智顗「法華玄義」卷九云：「如地論有南北二道，加復攝大乘與，各自謂眞，互相排斥」（大正藏三三、七九二上）

③⑦

湛然「法華玄義釋籤」卷十八論南北二道之爭云：「如地論有南北二道者，陳梁已前，弘地論師二處不同。相州北道計阿黎耶以爲依持，相州南道計於眞如以爲依持。此二論師俱稟天親，而所計各異，同於水火。加復攝大乘興，亦計黎耶以助北道」（大正藏三三、九四二下）。據此，南道地論是主張以清淨之眞如識爲萬法依持，北道地論則主張以污染之阿黎耶爲萬法依持，而在這問題上，攝論師是同情北道。至於南道對阿黎耶之了解如何，智顗「法華玄義」卷五這樣記載：「若地人明阿黎耶是眞常淨識，攝大乘人云是無記無明隨眠之識，亦名無沒識，九識乃名淨識，互諍云云」（大正藏三三、七四四中）。可見南道是以阿黎耶爲眞常淨識。如是南北二道之不同，主要是在其對阿黎耶性淨性染意見的不同。又北道是否於染之阿黎耶外另立一清淨之本識今已難考，但值得注意是攝論學北傳後迅即與地論北道合併，而攝論師便是主張於染污的第八識外別有一清淨之第九識。」又法華玄義卷二總述地論師攝論師學旨：「諸論明心出一切法不同，或言阿黎耶是眞識出一切法，或言阿黎耶是無沒識無記無明出一切法」（大正藏三三、六九九下），則地論南北二道與攝論師對心質性的意見誠有不同，但在「明心出一切法」這大問題上則爲一致。



胡適研究禪宗史的努力與貢獻

智銘

(續上期)

由胡先生兩段的考證文字看來，三十年後的看法與三十年前，有着很大的不同，胡先生甚至認為三十年前犯了「大錯」，其實這不算錯，是史料不足的原故，論語上孔子有這麼一段話：

「子曰：夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之。」

同樣的道理，因「文獻不足」，三十年前乃有「大錯」。「文獻足」，三十年後改正「大錯」，這就是史學家為學的精神。

(三)、校寫神會語錄第三殘卷

胡先生校寫神會語錄第三殘卷，以巴黎藏敦煌寫本伯希和三四八號為定本，以「J」本為校本，這個殘卷在十八年校寫時，除了前面三行的缺字未能校寫出來外，其他的文字大多校寫得很完整。但一九五八年新校時，又核校出不少疑難文字，使全文更順暢，文義更連貫了。

胡先生在校寫此卷後的跋文內，否定了兩件事情：

其一是：

「從上相傳，一一皆與達摩袈裟為信，其袈裟今見在韶州，更不與人，餘物相傳者，即是謬論。」

其二是：

「遠法師問：唐國菩提達摩既稱其始，菩提達摩西國復承誰後？又經幾代？」

和尚答：菩提達摩西國承僧伽羅叉，僧伽羅叉又承須婆密，

須婆密承優婆崛，優婆崛承舍那婆斯，舍那婆斯承末田地，末田地承阿難，阿難承迦葉，迦葉承如來付。唐國以菩提達摩而為首，西國以菩提達摩為第八代。西國有般若密多羅承菩提達摩後，唐國惠可禪師承菩提達摩後。自如來付西國與唐國，總有十四代。遠法師問：據何知菩提達摩在西國為第八代？

和尚云：據禪經序中，具明西國代數。又可禪師親於嵩山少林寺問菩提達摩西國相承者，菩提達摩答一如禪經序所說。關於「傳衣」之說，胡先生認為沒有這麼一回事，是「神會要出奇制勝……造作秘密傳衣的神話。」胡先生說：

「韶州遠在東南五千里之外，當日聽神會說這話的人，誰能親自到韶州去查勘那件傳法袈裟的有無呢？神秀普寂門下的和尚，誰能提出證據指斥那『傳袈裟』的話是謬言呢？」（神會和尚遺集三四七頁）。

「我們不免要譴責神會為了爭法統，竟不惜捏造『傳衣』的大謊。竟不惜造出普寂同學廣濟和尚到韶州『夜半入（能）和尚房內偷所傳袈裟』一類的大謊。」（同三八四頁）。

據郎瑛在他的「七修類稿」裏說明西域袈裟的質地時說：

「其衣」，乃達摩所傳，西域屈伸布，緝棉花心織成者。其一，唐玄宗所賜，織淡山水者。西天鉢一，非銅鐵木石，西天履一，非草非木，不知何物？……正德間，提學副使衛有道，以衣鉢惑世，焚之……嗚呼！生能降龍，死能伏魔，而反不能護保己身，救解衣鉢，豈非其數乎？」（胡適手稿七

胡先生認郎瑛是個「沒有懷疑能力的人，他的書內有無數可笑的迷信。……六祖故事在明嘉靖時已變成了什麼樣子。」像郎瑛這種紀錄，都沒有考慮到時空因素，自達摩到中國之時（四七九宋亡時）起，至明正德年間（一五〇六），達一千零二十七年，至六祖死時（七一三），也有二三四四年。袈裟既為棉織品，自達摩至惠能又都行頭陀行，一件棉織袈裟能經得起二百三十四年的日晒夜露的磨損而不破爛嗎？又何能延至「正德間」被「提學副使衛有道：焚之」呢？而且自達摩至弘忍的傳記內，並無「傳衣」之說。所以胡先生認為此乃神會「捏造」的考證，應是正確的。

關於「八代」之說，胡先生也認為是神會「捏造」的。他說：

「（神會）不但造作秘密傳衣的神話，並且捏造菩提達摩以前的傳法次第，他沒有根據，只能引證廬山所出禪經的小序為證據。說西國自如來到菩提達摩共有八代。他在這裏共有三個大錯誤：

第一、他把菩提達摩誤認作達摩多羅，而不知達摩多羅生在一『晉中之世』（據焦鏡法師的『後出雜阿毗曇心章』出三藏集記十）是西曆四世紀的人。遠在菩提達摩之前。

第二、自如來到達摩，一千多年中，僅有八代是不可能的。第三、神會又捏造惠可在少林寺親問菩提達摩的神話，其作偽的痕迹更不可掩飾。

從此以後，各自創作傳法世系。自神會的八代說、淨覺的七代說（楞伽師資記，有敦煌寫本藏倫敦、巴黎），以至惟寬的五十一代說（白居易傳法堂碑）。各自爭奇炫博，紛紛不一。直到九世紀，二十八代說方纔成為最流行的世系。」（神會和尚遺集一八九頁）。

胡先生對禪宗各派世系之說的主張，始終持懷疑的態度，他認為：

「八代太少了，五十一代又太多了，『付法藏傳』的二十三

四代說，也有一個根本毛病。就是那部小說體的付法故事，明白的記着末代的師子比丘被罽賓國王用利劍斬了，『頂中無血，唯乳流出，相付法人，於是便絕。』所以那一百年內，就起了二十八代說，就是接受了付法藏傳的二十三代，認師子比丘為二十三代，還須捏造出四代祖師，把菩提達摩認作二十八代。這就是宗密、裴休時代接受的二十八代說。」（胡適禪學案四〇七—四〇八頁）。

關於二十八代說的起源，胡先生在民國十四年撰寫『禪宗史』的時候，曾讀到『顯宗記』內的一段文字：

「三世諸佛教旨如斯，即菩薩慈悲，遞相傳受，自世尊滅後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見，至於達摩，屈此為初，遞代相承，於今不絕。所傳秘教，要藉得人，如王繫珠，終不妄與。」

「顯宗記」是神會所作，當胡先生讀這段文字時，不相信「二十八代」說起於神會。他甚至懷疑「顯宗記」不是神會所作的。當民國十五年胡先生在倫敦圖書館於敦煌殘卷中發現「頓悟無生般若頌」，其中的文字似與會看過的「顯宗記」相同，只是其中缺少「自世尊滅後，西天二十八祖共傳無住之心，同說如來知見。」二十三字。他認為：可能這「頓悟無生般若頌」是早出之本，故無二十八代之說，後來改為「顯宗記」，始加入這二十三字，所以胡先生認定二十八代說，乃神會所改定。但至一九六一年一月十五日，寫信給日本學者柳田聖山時，修正了「二十八代說是神會所改定的」說法；他在信上說：

「先生指出我的錯誤，說神會晚年，似沒有修正『八代』為『二十八代』。這個錯誤，我早已修改了。先生指出『寶林傳』卷八『僧燦傳』有房瑄的『三祖燦大師碑』，其中有『自迦葉至大師，西國有七，中土三矣。』之語，這是我去年（一九六〇）也曾指出的。我還可以為先生添二證：（一）此碑『銘』文有『迦葉至我兮，聖者十人，貌虛心一兮，相續一身。』這也是神會的八代說。（二）、房瑄此碑的建立，是在『元年建辰月』，見於趙明誠金石錄卷七的第一千

三百七十八件的注文：『唐山谷寺燦大師碑，房瑄撰、徐浩八分書，元年建辰月。』神會死在『元年建午月』，此可證神會死時，尚未修改他的『八代』說。』（胡適手稿七集上卷四頁四二）。

前一證，證明「顯宗記」有二十八代說，可能是神會自己將八代改定為二十八代。後一證，證明神會託房瑄撰三祖「燦大師碑」時，仍持八代說，故二十八代說非神會所改定。但「二十八代」說「起於神會晚年」的考證，應是不錯的。因為天台智顗在隋開皇十四年講「摩訶止觀」時，已根據「付法藏傳」的二十三世說，敘述付法藏人。南宗在爭法統時，幾經修正而也採用了付法藏傳的二十三代說，再自師子比丘至菩提達摩的一百多年間，捏造四代，而完成二十八代說。這個說法在神會晚年似已完成，但不一定是神會「改定」或神會一派所倡，應可認定。

（四）、校寫「頓悟無生般若頌」殘卷。

在「縮刷藏經」（雲六）景德傳燈錄卷三十，有「荷澤大師顯宗記」，這是胡先生早已看到了的，其中有「自世尊滅後，西天二十八祖，共傳無住之心，同說如來知見……」之句。當時，胡先生懷疑二十八代說起於神會，甚至懷疑「顯宗記」非神會所作。但民國十五年（一九二六）十一月，他在倫敦「英國博物館」所藏斯坦因（Sir Aurel Stein）攜去的敦煌寫本中，看到了一份前半已殘缺而紙粗字劣的殘卷，卷尾有「頓悟無生般若頌一卷」九個字。胡先生初不以爲意，及讀其文中「所秘教，意在得人，如王繫珠，終不妄與。」之句時，憶及傳燈錄中「荷澤大師顯宗記」內似亦有此語，乃取「顯宗記」對勘，果然不錯，於是抄了全文携回。

他在校寫此卷時，認爲本件原名為「頓悟無生般若頌」，後來才改名爲「顯宗記」，其中並無「二十八代」說但有「傳衣」說。其文是：

「衣爲法性，法是衣宗。衣法相傳，更無別付。非衣不弘於法，非法不受於衣，衣是法信之衣，法是無生之法。無生既無虛妄，法是空寂之身，知空寂而了法身，而眞解脫。」

這段文字，後來被「曹溪大師別傳」的作者移作五祖弘忍傳法、衣給惠能時的付囑：

「忍大師即將所傳袈裟付能大師，遂頂戴受之，大師問上曰：『法無文字，以心傳心，以法付法，用此袈裟爲何？』忍大師曰：『衣爲法信，法是衣宗。從上相傳，更無別付。非衣不傳於法，非法不傳於衣。衣是西國師子尊者相傳，令佛法不斷，法是如來甚深般若。知般若空寂無住，即（而）了法身。見佛性空寂無住，是眞解脫，汝可持衣去。』」

胡先生考證「曹溪大師別傳」作於惠能死後的六十八年（唐建中二年）。此傳將「頓悟無生般若頌」的文字移植於其中，可證此「頌」出於此「傳」之前。而且也證明此「頌」確實是出於神會之手。

又此「頌」內有：「無念爲宗，無作爲本，眞空爲體，妙有爲用。」等句。「無念爲宗，無作爲本。」是神會的一個重要思想。他的語錄中有：

「不作意即是無念……，故般若經云：『應無所住而生其心。』應無所住，本寂之體，而生其心，本智之用。但莫作意，自當悟入。」（第一殘卷）。

故從思想內容看，胡先生也認定此「頌」是神會所作。

（五）、新校定敦煌寫本神會和尚遺著兩種

胡先生在民國十九年校定出版的「神會和尚遺集」所收入的各卷，都是依照當時發現的次序，並依殘卷的原貌予以校勘後，編爲「神會語錄第一、第二、第三、第四殘卷」。其中除第四殘卷「頓悟無生般若頌」——「顯宗記」被校勘成爲一完整的卷子外，其他三個殘卷都殘缺不全。雖然可以由其片段而窺見神會思想的大概，但總覺不完備。民國四十七年，胡先生任中央研究院院長，生活較爲安定，他就開始新校神會語錄，使讀者能看到神會語錄的全貌，這對研究禪宗史或禪宗思想的人，是有很大的幫助的。

1. 校寫「南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語」

校寫此卷時，是以巴黎國家圖書館藏的伯希和敦煌寫本 *Pei*

liot 1102五號卷子的第二件爲底本，原題爲「南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語」。其中脫去一紙三十一行，胡先生用日本鈴木貞太郎從我國北平圖書館所藏的敦煌寫本校寫的「和尚頓教解脫禪門直了性壇語」來比勘，將誤粘在別處的一紙三十一行文字予以補正過來。

鈴木校寫「壇語」時，依其內容，把全文分成三十九章，胡先生認爲其中「頗多錯誤的分割」，乃將全文重新處理，被區分爲八大段。

胡先生將其中疑難脫漏的文字都仔細地校了出來，並在新校定的文字下面，以括弧的小號字加以註記，說明此新校文字的來源及爲什麼要這麼校寫；如「無上菩提法，諸佛深嘆不思議。知識！既一一（平本此二字作今）能來，各各發無上菩提心。……又如「云何正因正緣？知識！發無上（底本脫此二字，平本補）」等等，精細之至，其研究之深入，非一般學者所能及。他將全篇分成八大段，每一段表顯出一個完整的思想體系，如第一段是勸「發菩提心」，第二段是勸「離流浪生死求得解脫」。第三段是勸「除妄心修無住法」。第四段教人「一切善惡，總莫思量」……這種分段法比鈴木要高明。

在「南陽和尚頓教解脫禪門直了性壇語」的底本之後，附有「南宗定邪正五更轉」歌及五言律詩一首，胡先生考定這也是神會的作品。胡先生是根據歌詞內容而認定的，如歌詞有「法身體性不勞着，看則住心便作意。」又如「處山谷，住禪林，入空定，便凝心，一坐還同八萬劫，只爲担麻不重金。」等等，都是「壇語」的主要思想。所以他把這「五更轉」及「五言律詩」作爲「壇語」的附錄。二者的思想互相印證，給讀者很多便利。

2、校寫「菩提達摩南宗定是非論」

胡先生於民國十八年，以伯希和（Pelliot）携去的敦煌寫三〇四七號卷子，校寫爲「神會和尚遺集」第一殘卷，錯漏仍多，民國四十七年，再校一次，作爲「菩提達摩南宗定是非論」的上卷。又用 Pelliot 110四五號卷子，校寫成「菩提達摩南宗定是非論」的下卷。至此，由原來的三個殘卷成爲一個完整的「菩提

達摩南宗定是非論」的卷子。

「菩提達摩南宗定是非論」現存的卷子有三個；第一本 Pelliot 三〇四七。第二本 Pelliot 三四八八。第三本 Pelliot 110四五。但這三本並非完整的，而是破碎的，有甲本的斷片被粘到乙本內去了。胡先生耐心地一一找了出來，加以比勘而使之成爲全卷。他從一九二六年九月四日，第一次發現此論並即校寫，至一九五八年八月三十一日第二次校寫完成，「恰是三十二年」。胡先生說：

「三十二年前，所有禪宗史料中，只有這（具在南宗定是非論中也）一條小註提到『南宗定是非論』，直到我的『神會和尚遺集』的二三兩卷印出來，世人才知道『南宗定是非論』是什麼樣子的作戰文字。現在我們湊合三個敦煌殘卷，共有一萬三四千字，其中雖有小殘缺，大概『菩提達摩南宗定是非論』全部都在這裏了。」（神會和尚遺集三七頁）。這是胡先生研究禪宗史不朽的功勞。三十二年不是一個很短的時間，唯有他才有這種鍥而不捨的精神。

過去，每校完一個卷子，胡先生都有一篇「跋文」。在「新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種」中的「菩提達摩南宗定是非論」以後，胡先生特別寫了一篇冗長的「後記」。在這篇「後記」中，不但介紹了神會的思想，最重要的有許多考證，其中最值得一提的是對神會年齡的考證。我看過不少討論神會和尚的文章，但一提到神會的年齡，大多是「七十五歲」，這就是人云亦云的說法，從不懷疑，也不加考證。胡先生却不然，他有詳實的考證。他問：

「神會死在何年？死時若干歲：向來傳記對這個問題，凡有三種不同的答案：

1、宋高僧傳的神會傳，說他死在上元元年（七六〇）的「建午月十三日」年九十三。曇詵的新修科分六學傳的神會傳，也說他死在上元元年，年九十三。

2、宗密的圓覺經大疏抄的神會傳，說他死在乾元元年（七五八）五月十三日，年七十五。（未完待續）

虛雲老和尚遺相



六十張老和尚遺相

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

(續上期)

「你能明白，我心就安慰了。」皇帝說：「唉！林則徐，你看我，都快不中用了，怎麼放得下？國家的這些外憂內患！滿朝文武，竟無一人可以分憂！如今，髮匪洪楊又在廣西猖狂造反！也沒有人能夠平定，只好又叫你再到南邊去辛辛苦苦了！」

「臣奉詔！」林則徐奏曰：「鞠躬盡瘁，死而後已，請皇上放心！」

「也就只有你一個人能當此重任罷了！」皇帝感喟：「林則徐！唉！你我都老邁了，也還不知道……」

說到一半，皇帝氣喘劇烈，神色大變，含淚望着林則徐，說聲：「你跪安吧！」

「皇上保重！」林則徐含淚叩頭：「臣即日就起程南下。」

乘海輪抵達廈門之時，林則徐已經病重了，他自知不起，在病榻上寫成了遺表，懇奏朝廷靖內防邊，指出北方俄人與東方日本為中國未來之大患，並請朝廷重用漢人，唯才是用，勿分滿漢，團結抗禦外人侵略，則徐又恭楷大悲咒，重謄此一行舉日課。林則徐發出表疏之後，仍然首途前往廣東，左右勸他告病。「告什麼病？」林則徐強自振作：「我有命一天，就要為國做事一天！」

船到汕頭，林則徐已經垂危了，臨終遺言說：「大好河山……記得，謹防俄國與日本侵略啊！」

林則徐病逝的消息，震動了全國，皇帝慘然流淚，病勢也加劇，不久也駕崩了。

新君初立，定號咸豐元年，朝政紊亂，洪楊聲勢激增，佔取桂林，窺襲永安，數萬太平軍猛攻永安城，戰事慘烈。

在泉州的蕭玉堂，聞到林則徐在潮州旅次病逝，不禁失聲痛哭：「完了！完了！洪楊必然席卷天下了！天下從此大亂了！」

家喪，國喪，兵荒馬亂！玉堂心事如麻。依制應扶柩返

紛歸艙，蕭玉堂感到暈眩，十二歲的蕭公子却毫無所苦，仍然在

原籍，而盜賊竄起，劫掠殺戮時有所聞，路途不靖，令他十分遲疑。

「道路這樣不靖，」王氏夫人說：「老爺，不如暫且觀望再圖起程吧？奶奶靈柩，暫時寄厝於此地佛寺不妨！」

「夫人所言甚是，」玉堂答曰：「我亦尚有些公務未交代清楚，須赴台灣一行，待回來再定返鄉行期吧。」

「老爺何不也攜帶孩兒同赴台灣，也叫他增些見識呢？」

「正合我意。」

蕭公子初次隨父遠行，繼母王氏再三叮嚀：「兒啊！在家千日好，出門半朝難，你從未離家一步，此番跟隨爹爹去台灣，乘海船，難免有驚風駭浪，你務必小心衣着飲食，聽從你爹教導，在船上切莫貪玩到處亂跑啊！」

「兒子謹記娘親教訓。」蕭公子恭敬回答。

「要時時記得虔念觀世音菩薩佛號，保你爹和你平安啊！」

「是！」

英籍海輪從廈門港開出，蕭公子初次乘小洋船出海，感到十分新奇，與一眾乘客在舷邊甲板眺望海景，船過鼓浪嶼，駛向外海，波濤漸大，船身搖擺，乘客紛

浪淘沙

耕牛

龍天翼

舉步莫停留 漫數春秋 沉吟翻舊幾會休
足陷深泥還自拔 踏破荒疇
謂我若何求 我已忘憂 辛勤積果有人收
且任犁枷精鋼鎖 擱在肩頭

浪淘沙

帚子

揮舞總由人 骨瘦三分 何來飛絮枉纏身
低迴高攀難自遣 上落憂勤
拂拭數頻頻 檢拾重新 還從垢業證前因
豈待鏡台常清淨 不盡紅塵

虞美人

晚課後

龍天翼

清居落院忘華地 細聽心濤起
月明燈滅覺星稀 我是村夫愚子問危微
此身不住成無障 費煞頻思想
天高地濶本無藩 但見杯弓蛇影去留間

如夢令

肥皂

玉露凝脂香透 執手纖纖滑溜 染指水香柔
泡浸影非隨瘦 斯手斯手 但願人間無垢

官廳扳跳艙洞外面。

數小時後，已不見陸地，只見汪洋萬頃，波濤滾滾，茫茫大海之中，突然湧起一座小山，高出海面數丈，顏色灰黑，貝殼黏佈，斑斑可怖。

「啊！」乘客睹狀失聲驚呼。

「什麼事？什麼事？」大家爭問。

「看！那是什麼？」

「是海妖吧？」有人說。

那座小山好像向着小洋船移動，越來越近，越來越巨大可怖。

「要撞上來了！」眾人驚呼，「怎麼辦哪？這一下沒命了！」

蕭公子在驚慌之餘，憶及母訓，當即合掌高聲誦念「觀世音菩薩」佛號，注視海中怪物，目不旁瞬。

眾人見此，也跟着合掌誦念「觀世音菩薩」不止。

那座小山漸漸離去，眾人信心更盛，繼續唸佛，大約半小時之後，小山突然下沉，海面現出巨大漩渦，不久水面豎出一截巨大無倫的兩葉分叉魚尾，黑背白底，越豎越高，有如寶塔，美麗得可怖。

「觀世音菩薩、觀世音菩薩」，蕭公子與眾人嚇得慌忙高聲誦念不綴。

那座巨大的魚尾寶塔忽然一擺一拍，漸次沒入波浪之中，漸漸不見，海面又恢復平靜。

「那是什麼妖怪啊？」眾人驚魂甫定，却又

不見魚頭！

「出現這樣的海妖！」有人說：「只怕不是社稷之吉兆呢！」

「只怕是應在洪楊髮匪呢！」有人說：「洪楊作亂，越鬧越大了！」

沒有人知道，那座怪物是什麼，其實那是一尾駝鯨，此種駝鯨，是鯨類之中最巨大的一種，一向在太平洋中遨游，不知為何進入了台灣海峽，可能是追逐捕食季節性的大批魷魚而至。駝鯨雖無害人之心，但若被船隻撞碰，也就足夠危險了。

7

咸豐元年八月一日，太平軍蕭朝貴與馮雲山兩部，自藤縣攻取永安，數萬部眾鼓噪攻入城中，殺盡清兵，屍骸遍地，血流成渠。

十月廿五日，洪秀全建太平天國名號，自稱「天王」，下詔書曰：

「天王詔令……天父皇上帝才是眞神，除天父皇上帝以外，皆非神也……天父皇上帝，天兄是救世聖主，天父，天兄才是聖也……」

又頒「奉天討胡檄文」，畧謂：「予惟天下者，上帝之天下，非胡虜之天下也。……今幸中國有復興之理，人心思治，胡虜有必滅之徵，三七之妖運告終，九五之眞人已出，胡罪貫盈，皇天震怒，令我天王肅將，掃除妖孽，廓清中夏，恭行天罰……」

檄文嚴斥滿人罪惡腐敗，激發了漢人同仇敵愾之志，一呼百應，群起響應，却未料及洪秀全的私欲野心。在漢人群衆，三合會，哥老會等支持之下，太平軍迅速佔領了廣西各地，引兵北上，猛攻湘西。

不幸洪楊徒衆一意迷信天兄天父，認爲佛道儒都是妖，太平軍所至之處，焚毀佛寺，道觀與孔廟，禁止人民信仰佛

道，逼令佛道僧侶還俗改信基督。洪楊對佛道儒之禍害，可比梁武。近世史家，却多因洪楊爲反滿而曲予偏袒，只述其反滿復漢之功，而隱其摧毀佛道儒三教之過。

咸豐二年四月，太平軍陷全州，馮雲山戰死。洪秀全率三萬餘人，沿湘水北上，各地附風來附者更衆，聲勢大增，所經之地，勢如破竹。六月，太平軍陷永明、桂陽，以至郴州、茶陵、醴陵。

蕭公子却於此時，隨着父母護送祖母及生母靈柩，返回湖南湘鄉安葬。走了半月才進入郴州境內的官道，只是難民攜家帶子，迎頭源源而至。

趕着馬車的車夫勒停了拖車的兩匹健馬，觀望半晌，回頭向車內說：

「老爺！前頭路途好像不妥呢！好多難民逃過來了。」

蕭玉堂拉開窗簾一看，也看到絡繹不絕而至的難民行列了。

「糟了！這是怎麼一回事？」玉堂嚇了一跳：「車夫！你趕快打聽一下！」

車夫攔住難民一問，有個忠厚的老者就答：「髮匪太平軍攻陷郴州啦！如今蕭朝貴帶了幾萬人圍攻長沙，虧得巡撫張亮基委派了一個熟悉兵法的舉人左宗棠守城，勉強守住了。不過這周圍的府縣四鄉，都給髮匪燒殺搶掠不堪了，走得動的，都攜老帶幼逃命，向東向南走啦！你們怎麼還向郴州城裏走呀？」

「這位老爺，帶着夫人公子，老遠的從福建扶送靈柩回鄉安葬。」車夫回答：「走了半個多月，千山萬水，好不容易才到這兒呀！」

老者搖手道：「前面什麼村莊，都給太平軍燒光了，沒糧沒水，散兵游勇到處擄掠姦淫，土匪又乘機作亂，去不得，去不得呀！」

這一下怎麼辦呢？玉堂與王氏夫人公子均嚇得面如土色。這可不是進退兩難？終不成真回頭？千里迢迢，崇山峻嶺，何只萬重之多？此時又正當六七月盛暑，怎能再把兩付靈柩運回漳州？

（未完待續）

「……」

中 篇 小 說

新



懺悔

(十續)

「其實我要等大家發表意見完了，才作結論。現在我們來順着秩序發言吧，先請老三說。」

永昌說完，眼望着卜英武，他遲疑了一下，然後不慌不忙地說：

「說老實話，我本來不喜歡參加什麼幫會的，這次完全是一時的衝動加入了，後來坐在監牢裏仔細一想，實在沒有意思，想想父母辛辛苦苦地把我們養大，我們不但沒有好好地讀書，好好地做事，如今弄到身敗名裂的地步，真的太難爲情了！」

「我素來不會說話，請大哥和三位老弟原諒，多多指導。」

「那麼你贊成青春幫繼續，還是解散呢？」

永昌故意問。一個人回答。——「當然贊成解散；不過這話要由大哥說出來，我們只能建議。」

卜英武說。文永昌插嘴問。

「那麼，老四，你的意思呢？」

黃大「我和川哥的意思完全一樣，我沒有什麼話可說。」

卜之華臉上的表情很難看，彷彿心裏很煩的樣子，他望望永昌，又望望尤人傑。

「……」

(未完待續)

生

張小雲

「好，現在輪到老五、老六了，你們兩人的意見怎樣？」永昌剛說完，馬恕人就等不及了，他搶先說，我和五哥都附議三哥的話，我們要回家了。」

「老五，你真的是這個意思嗎？」

「真的，大哥！」

「好，現在聽完了你們四位老弟的意見，我可以猜想，大家都有迷途知返的意思；不過正在老二發生不幸的時候，我們就這麼散了，似乎有點對不起他，不管怎樣，我們六個人在一塊兒，也有幾個月時間，人是感情的動物，在他正在遭難的時候，我們都不理他，未免太不近人情了。」

「那麼，照大哥的意思，我們該怎麼辦呢？」尤人傑問。

「我們解散，是一定走這條路的，只是遲早的問題，我想過幾天去打聽一下，老二關在什麼地方，買些吃的東西去慰問他；同時盡可能地暗示他，希望他出獄之後，再回到自己的工作崗位上去，他是個聰明人，一定會了解的。」

文永昌說到這裏，四個人都不出聲，照理說來，的確不應該在王富才遇難的時候，大夥兒散場；可是現在吃飯都成了問題，一連幾次冒險，都沒有好結果，可見此路不通。

「大哥，如果找不到二哥住的地方，怎麼辦呢？我們總不能在這裏活活地餓死呀！」

這又是馬恕人說的話，他是個急性子，好像一刻也不能多等

，馬上要回家似的。

「我想老二出去的目的，是爲了替大家找錢，沒想到他竟失手。」

「他事前和大哥商量過沒有？」

卜英武接着文永昌的話問。

「沒有！他是不應該獨斷獨行的，如今後悔也來不及了。」

「也許他是想一個人獨吞。」

忽然從小鬼馬恕人的嘴裏，冒出這句話，大家都驚訝起來。

「那不能這麼猜想，老六，我們對別人要往好裏猜，不要向壞處想；也許老二怕你們害怕，又耽心出了事連累大家，所以他一個人去冒險。」

——不見得吧，即使像大哥說的，也是英雄主義在作崇。

卜之華心裏這麼想，溜到嘴邊的話又收回了。

「大哥，你趕快說吧，究竟我們現在應該怎麼辦呢？」尤人傑也着急起來。

「怎麼辦？我這時的心裏，也是亂糟糟的，真不知道應該怎麼辦？下錯了一步棋，全盤都要輸了，唉！」

文永昌深深地嘆了一口長氣，又繼續說：

「我們都是年輕人，一點社會生活經驗都沒有，很容易上別人的當，往往因爲一時感情的衝動，就盲目地跟着別人走；但是，我們用不着後悔，更不要灰心，我們要反省，承認自己的幼稚無知，承認自己的錯誤，馬上改正過來還來得及。」

「對！對！大哥說得好，我們應該有勇於認錯的精神；要不然，一錯再錯，就沒有救了！」

卜英武說。

「我們已經是再錯三錯了，還有許多次順手牽羊的事，想起來真丟臉！」

尤人傑搖了搖頭，彷彿在回憶往事，自言自語。

「快不要提了，真丟臉！我們作了幾個月的黑人，像蝙蝠和老鼠一樣晝伏夜出，不敢見太陽，不敢見人，這算什麼生活？」

真想不到馬恕人這小傢伙，腦子裏裝滿了與衆不同的見解。平時，大家都以爲他是個小孩，什麼都不懂，只會盲從；沒想到他很有主見，說起話來，有條有理，文永昌很佩服他，也更喜歡他了。

十、探 監

這是一件冒險的事，文永昌費了不少周折，才打聽到王富才被禁閉的地方。他買了些麵包夾香腸，鹹蛋，餅乾之類的食品送去。

僅僅一星期不見，王富才瘦了很多，他沒精打彩地低下頭來和文永昌說話：

「真倒楣，出師不利，我沒想到會被他們抓到，而且受了傷，又受了刑。」

「怎麼？老二，你又受傷又受刑，是怎麼回事？」

文永昌心地善良，他像他父的母親一樣，富有同情心，慈悲心，一聽到受傷、受刑，難過萬分，眼淚幾乎要流下來了。

「本來我是一番好意，不忍連累你們，想一個人去冒險，成功了，給你們一個驚喜；失敗了，我一個人承當一切；誰知道這麼倒楣，我碰到兩個惡鬼了。」

「他們給你治傷嗎？」

「不但不能給我治傷；而且又受了一次刑，原因是那晚我抵抗，傷了他們其中的一個，所以他們更生氣，更恨我！」

「你知道他們平時是很歧視我們，討厭我們的，一旦有什麼事發生，恨不得把我們打死。」

剛說到這裏，獄卒來了，說時間已到，不許王富才說下去，文永昌用馬來話求情，請他特准再談三分鐘，對方居然許可了。

「傷口還痛嗎？」

「當然痛！」

（未完待續）



香港觀宗寺落成

定期舉行開光大典

邀請諸山長老參加

香港觀宗寺大雄寶殿，暨老人康樂中心，係由香港佛教聯合會會長、香港正覺蓮社社長覺光法師，於年前發願興建，經動工年餘，現告落成，並擇定本年十一月卅日（農曆十月廿三日）舉行開幕典禮，除請由政府長官新界政務司鍾逸傑議員主禮外，並恭請中國佛教會會長白聖老法師、香港佛教僧伽聯合會會長洗塵老法師、大嶼山寶林禪寺住持聖一老法師，主持佛聖像開光大典。

香港觀宗寺開山住持覺光法師經於月前預先分函海內外各地諸山大德、四眾佛友、社會賢達，邀請屆時蒞臨參加，隨緣法喜。函中並稱：「四明觀宗講寺，原為天合四十三祖締開大師於光緒年間在寧波創建，繼由師祖寶靜上人紹衍，後告毀於戰亂，教界同人每表惜念，其本人以師承法嗣，忝任四十六代教觀總持，時以廣續宗風為念，因發願而興建」等語。

該寺位於香港新界粉嶺百福村，與寶靜安老、護理兩院毗鄰，佔地二萬餘平方呎，殿宇高兩層，雕樑畫棟，金碧輝煌，極為壯觀，建費耗資逾數百萬元，香港佛教名勝又增添一處。由於該寺開光大典乃佛教界一大盛事，海外各地佛教人士致賀者函電交馳，並紛紛組團來港參加慶典，屆時當必哄動一時。

港日佛教文化交流協會成立

梶浦大禪師率團出席盛典

携贈佛教典籍 促進文化交流

以促進港日佛教文化交流為宗旨之港日佛教文化交流協會，經多年來籌備，業於十月二日下午四時假座新界妙法寺玉佛殿舉行成立典禮，出席

者有名譽會長覺光法師、會長洗塵法師、副會長寶燈法師、董事羅時憲、高永霄、孫家良、黃國芳、包誠德、霍韜晦、白志忠、曾文翰、林一生、黃中智、沈九成等居士及四眾同道一百餘人。日港佛教文化交流協會由梶浦逸外大禪師率領使節團四十餘人，於是日二時抵港，立即轉車至妙法寺參加港會成立典禮，並携贈大批佛教書籍，作為港會成立之賀禮，以象徵港日佛教文化交流之開始。席間由會長報告港會創設意義及籌備經過，並對梶浦大禪師率領使節團來訪表示歡迎，繼由名譽會長梶浦大禪師致詞，希望由於港會之成立，能加強港日佛教文化之交流，對佛教教義及文化之發揚，作出貢獻云。

最後港會會長洗塵法師邀請梶浦大禪師頒發董事當選證書。會後筵開十餘席，歡宴日會使節團及港會同人。席間交談發展港日佛教文化交流事宜，氣氛融洽，盛況空前。

竺摩法師蒞港

法雨精舍講經

（本刊訊）譽滿東南亞及美、加、澳等地區之大德竺摩法師於九月應加拿大世界佛教會之請，赴加弘法。然後十月廿六日飛美，在美逗留數天後定十一月二日（農曆九月廿五日星期日）乘搭日航班機來港，約三日晚抵達，駐錫香港銅鑼灣百德新街華納大廈六樓法雨精舍，接受該舍住持松泉法師及諸護法居士之禮請，擇一九八〇年十一月四日（農曆九月廿七日）星期二起每晚七時三十分至九時在法雨精舍宣講「維摩諸經香積佛品」，約一週完滿。法師以國語宣講，由演慈法師譯述粵語，以普應羣機云。

能仁書院助學金 鄭植之續捐十萬

能仁書院大專部各學系，向有獎學、助學額之設置，對清貧子弟造福不淺。新學年開學伊始，該院陸續收到各界熱心人士捐贈獎助學額不少，本港捷和製造有限公司東主鄭植之居士，對專上教育向具熱心，曾先後以洋樂器材全套及助學金贈予該院。鄭氏頃以能仁書院大專部辦理成績，不負所望，尤其對於本年度增辦之哲學研究所，期許尤殷，特慨捐助學金港幣十萬元，指明大專部與研究所各得其半，以供學生申請。鄭氏獎掖後進，惠及貧寒，善行可風，該院董事長沈塵法師於收到捐款後，隨函覆表示謝意。

仁俊法師出任 美國佛教會會長

美國佛教會會員大會於九月二十八日改選到期董事四位，計選出敏智法師、沈家楨、俞時中、彭松村，復因敏智法師已擔任會長兩任計六年，照章不再聯任，改選仁俊法師為會長，另由董事會加推果稔師為副書記及增加彭松村、李祖鵠兩董事為莊嚴寺建寺委員會委員，主委敏智法師照舊。莊嚴寺第一期建觀音殿、寮房、齋堂及千蓮台，設計已由董事會通過，將於一九八一年開工云。

印度讀者來函 懇請大德接法

印度鹿野苑中華佛寺主持廣清法師，本年春間因病赴加爾吉打市就醫，初為庸醫誤認胃潰症，徒耗住療養院近二閱月，被判為不治之症。李月英女士聞悉，極力以挽救人命為重，乃轉移醫學院，用最新儀器檢查，發現是食道破損。經輸血調治，李月英夫婦逐日探視，奔走尋求特效藥針。賢勞經月餘，度過危機出院，住玄奘寺調養。醫生訂定一個月再檢查，并囑戒食酸辣和硬性食物。但住寺一月中，曾經數次因誤食影响吐血暈

倒而未投告醫生。直待滿匝月才赴醫院，醫生聞知曾數次吐血，大為驚嘆，只得設法再住醫院。調治月餘又將出院，詎眼光退視，大概因複雜愁緒影响。二週後不思飲食，李月英每日烹調送食才稍進食。約二週後又不進食，醫師則為輸葡萄糖素以保養身體。最後突轉變為肝病致命。於本月十一號上午八時圓寂，李月英當即赴玄奘寺報請悟謙師料理善後事宜，即日領屍厝殯儀館。至十四日迎至本市摩訶菩提會，邀集孟加拉佛寺、西藏佛寺、玄奘寺等廿多位僧伽依佛制舉行念誦各儀式，下午二時齊送荼毘。到有華僑協會主席葉僑領幹中先生、副主席譚銳榮先生，中華佛教居士會印度分會秦志良秘書，培梅中學、梅光學校、建國學校各代表，印度華僑總商會會長余清波，加城中華佛寺代表劉金昌，玄奘寺護法會及各界男女善信數百人參加，極表哀悼之忱。玄奘寺則在寺內另設靈位加以念誦七日。

廣清法師於一九一〇年原籍雲南省出生，一九五〇年經緬甸來到印度。最近自接管鹿苑中佛寺以來，興建大型電動抽水機以解決食水問題。加建藏經樓一幢，中間設寶殿，供奉年前其赴星洲時由悟峯師介紹善士捐獻之觀音、地藏二大士聖像。惜功虧一簣，大部工程已完成，只差門窗木料工程，且待賢者完成。

現因印度華僧又少一位，據鹿苑中佛寺保管負責人梁雙桂居士表示，亟需有發心來印度，能遵佛制作領導者，可聘為該寺繼任主持，并將全權付託管理云。

又訊：目前舍衛城華光寺自創建人仁證師圓寂後，因無人接管，已由當局封存以待有緣。菩提場大覺寺暫由蒙古喇嘛代管。涅槃場雙林寺，則由本照師生前付託越南籍比丘尼管理。加爾吉打中華佛寺只有一位鎮參師，自年前脚大兼臂跌傷後至今變成長短脚，行動不能自如。加城為旅印度華僑集中地，亟盼另有僧伽前來作良導。據此種種原因，敬祈大德們秉菩提心，前來印度，引導僑眾善信，邁向菩提大道，不祇佛教界之幸，實華僑之福也。不勝企盼懇禱之至

此為印度教訊，請鑑定代發 貴刊。即頌
撰安 讀者 黃妙有作禮

一九八〇年九月廿二日

有意應徵大德請函下列地址黃妙有居士接洽：

Mr. T. Huang,
c/o Wong & Co.,
11, Bertam St.,
Calcutta-13, INDIA.

印度玄奘寺小啓

啟者日後所有函件通訊，請照新地址投寄爲荷，特字敬告諸師友。

悟謙合十

Rev. Wu Chien

The HSUAN TSANG BUDDHIST TEMPLE,

P. O. Chowbaga, Dist 24, Parganas,

Calcutta-39, INDIA.

美佛光山西來寺 星雲法師主持開光

（本刊美國航訊）佛光山美國別院——西來寺，於六月八日舉行佛像開光典禮，由佛光山宗長星雲上人親自主持。

佛教發源於印度，約於一千九百餘年前逐漸東傳中國、朝鮮、日本，在這些地區，佛教曾深入其社會、文化，且具有龐大的影響力量。

時至今日，隨著世界局勢的變遷，佛教又逐漸往西方國家傳來。佛光山宗長星雲上人有鑒於佛法西來的重要，特於洛杉磯籌建弘法道場，取名「西來寺」，費時兩年，今已裝修竣工，並於六月八日舉行道場啟用和佛像開光典禮。

是日，風清氣爽，到處呈現出一片祥和。上午十時，典禮開始，由星雲上人親自主持。莊嚴的佛像，巍巍然供奉在正中央，清香、鮮花、供菜、燈燭等整齊地排列著，信眾們分立兩邊，一副虔誠的表情，流露在臉上，大家都很爲佛法的西來而感到歡喜。

一陣莊嚴嘹亮的梵音唱誦之後，星雲上人爲佛像開光說法，意謂：開光者，乃開眾生之心光也。若心光明亮，則能去除無明煩惱。接著西來寺住持慈莊法師禮佛上香；典禮圓滿後，慈莊法師致答謝詞，感謝大家撥冗參予盛會。詞畢，滿場報以熱烈的掌聲，與會來賓浴在一片法喜充滿中。

是日，參予盛會者，有：法界大學校長度輪法師，東方大學校長天恩法師、副校長恩慈法師、教務長普魯典法師，東禪寺浩霖法師，法印寺印

海法師，妙法院旭朗法師，妙覺寺宏意法師，圓覺寺文珠法師，觀音寺超定法師暨名律師、會計師、經紀人等約八百餘人，其中除華僑暨美國人外，更有越南、錫蘭、緬甸、泰國、印尼等各國人士，以及來自台灣，分別由心平、慈惠、慈容等法師率領的三個朝聖團，大家均謂此爲佛法西來，盛況異常的一次法會。

歐洲法華禪寺落成 禪定法師呼籲贊助

法國第一座中國式的佛寺，將於十月十九日，在法國馬賽市寺院路三號，舉行落成典禮。這座佛寺定名爲法華寺，是法國禪定法師所創建，現在正完成第一期工程。禪定法師五、六年前才駐錫法國馬賽市，從語言上的突破，進而到信徒信心的培養，以及其他種種困難之下，終於在幾乎沒有佛教信徒的地方，創建了法華寺；目前已擁有近千人的信徒，該市市長也是皈依了禪定法師，成爲佛教護法。

禪定法師自從留學日本東京大學以來，即發願將佛法帶到歐洲各地，經過不少的奔波努力，花費將近一千萬元新台幣，才建成了法華寺。其中向銀行貸款約四百萬元，目前仍缺少大約美金四萬元；爲此，禪定法師特來覺世旬刊拜訪，希望藉此消息，以鼓勵信徒廣植福田，惠予贊助。覺世旬刊前發行人兼社長星雲大師，立即隨喜贊助美金一千元。

我們希望有太陽照到的地方，就有佛教信徒，有海水流到的地方，就有佛法的流傳，希望讀者們，隨分隨力，隨喜贊助功德，集中我們個人微小的力量，即可將佛法的菩提種子，不斷的散播到歐美各國，其功德真是無可限量。如蒙樂助，請用台灣覺世旬刊郵政劃撥「四一三〇〇」號，當可代爲轉匯。

光明山清涼寺興建緣起

致淨土法門，初於晉慧遠大師結蓮社集眾念佛於廬山，迄民國初年，淨土十三祖印光大師，歷千餘年而不衰，蓋此法門與眾契機，咸依修持，方便快捷圓，了脫生死，可操左券。

今有宏揚淨土宗黃雲老法師有鑑於此，自民國六十一年二月一日起，每月舉辦普通精進佛七，逢寒暑假舉辦大專「精進佛七」至今已歷九年，從未中輟，惟純正淨土道場，尙付闕如。

佛法講因緣，承蒙十方大德發心布施桃園縣龍潭鄉三和村直坑十號，約有四千坪的一片土地，作為興建光明山清涼寺淨土永久道場之用，其地風光秀麗，位置適中，交通便利，這將使北部地區廣大信眾多年來，一直渴望興建的精進佛七道場得以實現。

今天的世界由於道德淪喪，人慾橫流而充滿了黑暗，人心感到無限熱惱，在這人類充滿無明烈火的心中，普遍亟需解脫的清涼，在這黑暗重重的世界，也需要智慧的光明，這就是光明山清涼寺訂名的由來，希望能以佛法慧日光明世道，以三寶甘露清涼人心。

未來清涼寺的風格，絕對不同於一般拜佛觀光的寺廟，將完全是一個純正淨化身心的修行道場，發揚大乘佛法實踐的精神，堅持信解行證的一貫要求，樹立淨土道場的嚴肅道風，光大蓮宗法門，發揚印光祖師弘法利生的精神，認真辦道，刻苦修行，以答報十方善心大德的供養。

我們要弘揚佛法真諦，傳播固有文化，舉辦慈善教育事業，輔翼政府社教，使人人都能發揚本有善良天性，敦倫盡份，成德達材，使社會充滿了祥和清平之氣運，為國家開創光明遠大的前途，消弭全人類未來的浩劫，這就是我們興建光明山清涼寺的宗旨，尚祈十方大德就愛護佛教的立場，發心護持，共襄盛舉，以竟事功。

美德州佛光寺開光通啟

啟者本寺自一九七八年秋在美國德薩斯州侯斯頓市郊購地創建道場以來承蒙

三寶加被善信護持弘法工作順利展開一九七九年秋發起籌建佛殿及講堂經一年多之努力現已落成

謹擇佛曆二五二四年九月廿五日（星期日）上午十時三十分恭請

十方大德主持佛殿落成暨佛像開光典禮屆時敬備素筵

恭候

光臨指導

美國德州佛教會佛光寺

董事會主席 永惺 淨海 暨全體董事謹啟

地址：美國德薩斯州侯斯頓連路一三式一〇號

鳳山佛教蓮社暑假大專精進佛七圓滿

（本刊訊）中華民國台灣省鳳山佛教蓮社本年暑假大專精進佛七分二期。第一期國曆七月十五日報到，實際人數七十二名，廿三日圓滿，繼開檢討會檢討佛七得失。在佛七中第一天至第五天，每日中午一點半至二點半休息，夜間拜佛最遲到十一點半。第六日拜佛不加限制。

參加者每人每日規定利用空餘時間禮拜一千拜，但其中有卅四人超過一萬拜，拜二萬拜以上者二名。以往凡參加者夜間輪流拜佛，有的上半夜有的拜下半夜，因此護七人員整夜都要加以照顧。本次改進夜間拜佛最遲不得超過十一點半；日間中午一點半至二點半為休息時間。這是一個大改進，也可說是進步。此次改進為定時休息，可稱如法修持。

第二期八月廿七日報到，廿八日講儀規，廿九開始。實際報到人數六十七名，至九月四日圓滿，五日檢討會，晚間舉行同樂晚會。

本次參加佛七拜佛超出一萬拜者有四十五人，超出二萬拜以上共有四位，拜佛最多者都是出家眾，一位是比丘（淨藏），一位是比丘尼（悟持）。尤其悟持尼師每日四千拜，實在不容易。精進佛七中，感應特多，罄書難盡。有人因法喜而落淚，也有的在懺悔時或大迴向時流淚，更有的悲心流露，場面感人。總之，越精進越有感應。

張仙如居士往生

馬來西亞怡保佛教旅遊名勝霹靂洞開山主持張仙如居士，于今年九月三日歸西，享壽八十高齡，其家屬遵照遺囑，節約治喪，撥出馬幣七千餘元為學校、佛教團體暨醫藥基金，居喪不忘慈善，殊足矜式。

張仙如居士原籍廣東、蕉嶺，早歲即皈依佛教，民國十五年由大陸南來，開闢該洞，葦路藍縷，澹泊經營，經五十春秋，發展成佛教勝地，對佛教殊有貢獻。居士能詩，詩心禪意，超然絕俗，故與文藝界素有翰墨因緣，洞中名家題壁書畫多達百幅，集藝術之大成，乃東南亞中華文物寶藏之一，故名詩人易君左特題為：「南島敦煌」可謂名符其實也。

其哲嗣英傑與韻山為藝壇青年才俊，擅詩書畫藝，今後繼承遺志，對該洞之光大，將有莫大之貢獻，據悉正計劃在該洞旁興建「仙如紀念館」，並將出版「霹靂洞大觀」，以資發揚光大！



◁ 日本梶浦大禪師與洗塵法師合照



▲印度·桑溪塔雕（公元五〇年）。